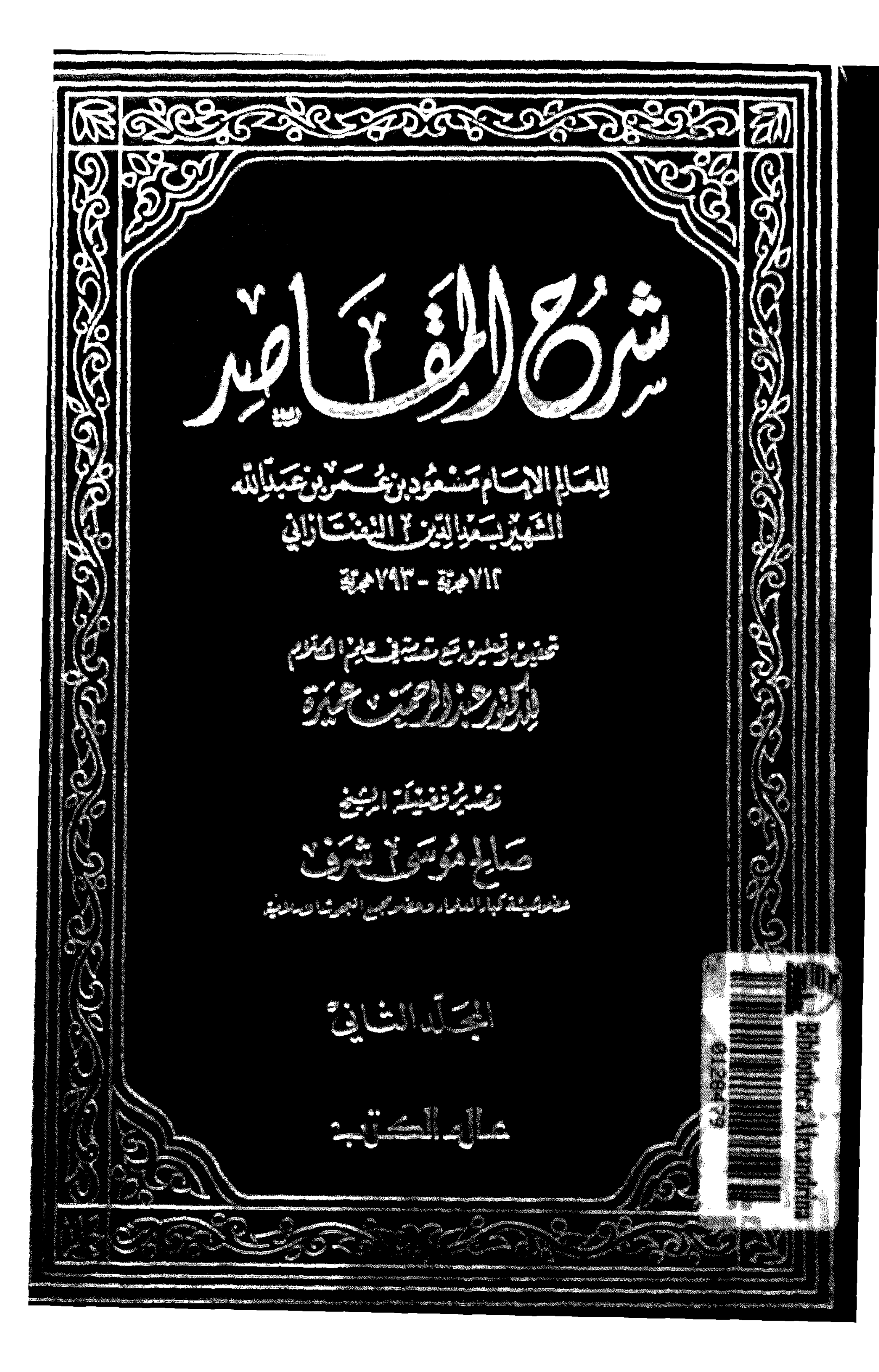

شرح المقاصد
للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية
تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
الدكتور عبد الرحمن عميرة
تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية
المجلد الثاني
عالم الكتب
Bibliotheca Alexandrina

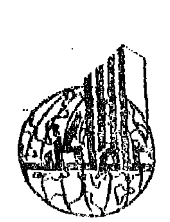






شرح المقاصد

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م



عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684 / 315142 / 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الثاني

عالم الكتب


بسم الله الرحمن الرحيم

المنهج الثالث
القدم والحدوث

وفيه مبحثان :

١ ـ الأول في تفسيرهما وأقسامهما

٢ ـ زعم الفلاسفة أن كل حادث لا بد له من مادة ومدة وما يتعلق بذلك



المبحث الأول
في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك

(المبحث الأول: [1]قد يراد بهما[2]عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية[3]به[4]، وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف، وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصا، فالقدم الذاتي أخص من الزماني، وهو من الإضافي والحدوث بالعكس).

والمتصف بهما حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يتصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقياً، وقد يوجد[5] إضافياً.

أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، ويسمى ذاتياً، وقد يخص الغير بالعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود، ويسمى زمانياً، وهذا[6]هو المتعارف عند الجمهور، وأما الإضافي، فيراد بالقدم كون ما مضى سن زمان وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل.

---

(١) في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك. والثاني: فيما زعمت الفلاسفة من أن كل حادث لا بد له من مادة ومدة وما يتعلق بذلك.

(٢) القدم والحدوث.

(٣) أي كون وجود الشيء لم يسبق بغيره وسواء كان ذلك الغير عدماً أم لا.

(٤) فعدم المسبوقية بالغير هو القدم والمسبوقية به هو الحدوث.

(٥) في (ب) وقد يؤخذ بدلاً من (يوجد).

(٦) سقط من (ب) لفظ (وهذا).

فالقدم الذاتي أخص من الزماني، والزماني من الإضافي، بمعنى أن كل ما ليس مسبوقا بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم، ولا عكس، كما في صفات الواجب، وكل ما ليس مسبوقاً بالعدم، فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس، كالأب، فإنه أقدم من الابن، وليس قديماً بالزمان، والحدوث الإضافي أخص من الزماني، والزماني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل فهو[١]مسبوق بالعدم، ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم، فهو مسبوق بالغير ولا عكس.

(قال: لا قديم بالذات[٢]سوى الله تعالى[٣]، وأما بالزمان[٤]فزادت الفلاسفة كثيراً من الممكنات[٥]، والمتكلمون صفات الله تعالى[٦]، ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية، والقادرية، والحيية، والموجدية، أحوالاً ثابتة في الأزل مع الذات، ولا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت).

لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، وما وقع في عبارة بعضهم، من[٧]أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات، فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات. وأما القديم بالزمان، فجعله الفلاسفة شاملاً لكثير من الممكنات كالمجردات والأفلاك وغير ذلك على ما سيأتي. والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط، حيث بينوا أن ما سوى ذات

---

(١) في (أ) فيكون بدلاً من (فهو).

(٢) أي ليس مسبوقاً بالغير.

(٣) فهو الذي لم يسبق بالغير.

(٤) بأن لم يكون وجوده مسبوقاً وإن سبق بالغير فقد اقتضى كونه أعم صدقه على القديم بالذات لكن على اصطلاح الفلاسفة، وأما أهل الحق فلا يطلق القديم بالزمن عندهم على الواجب تعالى لإيهامه الحدوث.

(٥) زعموا قدمها بالزمان كالمجرات التي هي العقول والنفوس والأفلاك فهي عندهم قديمة لكنها مسبوقة بذات الواجب تعالى فهي قديمة بالذات لا بالزمان.

(٦) سموا الصفات قديمة بالزمان نظراً إلى أنها لا بد من الذات فهي مسبوقة بالذات لعدم قيامها بنفسها.

(٧) سقط من (أ) حرف (من).

الله تعالى وصفاته حادث بالزمان، وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضاً عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال. أثبتوا لله تعالى أحوالاً أربعة: هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبو هاشم[1] حالة خامسة علة للأربعة مميزة للذات هي الإلهية، فلزمهم القول بتعدد القدماء، وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل[2]: أن المعتزلة، وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء، لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك، واعترض عليه الحكيم المحقق[3]، بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة، بل ثابتة، فلا تدخل فيما ذكره الإمام، من تفسير القديم، بما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير، ويقول: القديم ما لا أول لثبوته، وكان في قوم الإمام: ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعاً لهذا الاعتراض، أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا: لا أول لوجوده، ولا أول لثبوته، حتى لو نوقش[4] في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت، وما نقل في المواقف عن الإمام، أن الأحوال الأربعة هي: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، ، فلا يخلو عن تسامح[5].

---

(١) أحد زعماء المعتزلة وقد ترجمنا له.

(٢) تم تحقيق هذا الكتاب للأستاذ طه عبد الرؤوف وقامت بنشره (مكتبة الكليات الأزهرية) حسين امبابي وشريكه.

(٣) هو نصير الدين الطوسي.
(راجع ترجمة له وافية في الجزء الأول من هذا الكتاب).

(٤) في (ب) لو ناقش اللفظ بإسقاط حرف الجر (في).

(٥) سقط من (آ) لفظ (عن تسامح).

القديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار

(والقديم بالزمان[1] يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد[2] مقارن للعدم ضرورة، والمنازع[3] مكابر).

يعني أن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفق بين الفلاسفة، والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة، وما نقل في المواقف عن الآمدي أنه قال: سبق الإيجاد قصداً، كسبق الإيجاد إيجاباً، في جواز كونهما بالذات، دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديماً، فلا يوجد في كتاب[4] الأبكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض، من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً، مستنداً إلى الواجب تعالى، ويكونان معاً في الوجود، لا تقدم إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختاراً، لا موجباً ولذا[5] مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلاً: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لأمر خارج.

نعم. صرح في شرح الإشارات: بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعل مختار، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر مختاراً، بل إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية، وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية، وأن العالم أزلي مستند إليه، وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة، والاختيار عن الصانع،

---

(١) بناء على عدم مرادفته للإضافي وصدقه على عير القديم فهو مستند لسابقه بالذات.

(٢) الذي به يتحقق تأثير المختار.

(٣) في عدم صحة كون القديم مستنداً للمختار.

(٤) في (ب) فلا يوجد في ذات إنكاراً لإنكار وهو تحريف.

(٥) في (ب) ولهذا بدلاً من (ولذا).

وإلا فكونه عندهم موجباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار أشهر من أن يمنع.

(قال: دون الموجب لو أمكن[1] إذ في التخلف[2] عن تمام العلة[3] ترجح بلا مرجح، وما يقال إن تأثير حال البقاء إيجاد للموجود مدفوع لما سبق).

أي لو أمكن مؤثر قديم موجب باالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه، بل وجب أن يكون معلوله الأول، وسائر ما يصدر عنه بالذات، أو بالوسائط القديمة قديماً، وإلا لكان وجوده بعد ذلك ترجحاً بلا مرجح، حيث لم يوجد في الأزل، ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظراً إلى تمام العلة، واستدل الإمام على امتناع استناد القديم إلى الموجب أيضاً، بأن تأثيره في شيء يمتنع أن يكون حال بقائه، وإلا يلزم[4] إيجاد الموجود، فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه، فيكون حادثاً لا قديماً.

وجوابه. ما سبق أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، هو غير لازم، وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء، وإيجاده إياه حال بقائه، هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر، ويدوم بدوامه، من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلاً ليلزم حدوثه.

القديم يمتنع عدمه

(قال: فالقديم[5] يمتنع عدمه لأنه إما واجب[6] أو مستند إليه[7] بطريق

---

(١) التأثير بالإيجاب الذاتي ولكنه عند التحقيق لا يمكن، ضرورة أن القديم إذا لم يكن مختاراً فلا يتخلف عنه أثره، وإذا لم يتخلف عنه كان قديماً معه، والقدم وجوب ينافي الأثرية.

(٢) أي لأجل أنه يتحقق في تخلف المعلول.

(٣) التي هي المستند إليه التام على هذا التقدير.

(٤) في (ب) لزم بدلاً من (يلزم).

(١) مطلقاً سواء كان واجباً بالذات أو بالغير على رأي الفلاسفة.

(٦) واجب بالذات فامتناع عدمه ظاهر وإلا لم يكن واجباً.

(٧) في وجوده إليه أي الواجب بالذات.

الإيجاب[1] ابتداء أو انتهاء، لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة، فلو عدم عدم الواجب.

فإن قيل: فلا يكون إلا واجباً:

قلنا: امتناع العدم لتمام[2] علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي).

(المبحث الثاني) لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار، فما ثبت[3] قدمه يمتنع عدمه، لأنه إما واجب لذاته، وامتناع عدمه ظاهر، وإما ممكن مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب، إما بلا واسطة كمعلولة الأول، أو بواسطة قديمة كالثاني والثالث. لما سيأتي من امتناع التسلسل، وأيامّا كان يمتنع عدمه، لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه، بوسط أو بغير وسط، لزم من[4] إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب[5] على شرط حادث.

قلنا: لأنه حينئذ يكون حادثاً، والكلام في القديم.

فإن قيل: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً[6].

قلنا: امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي، لجواز أن لا يكون ذلك لذاته، بل لتمام علته الموجبة، فعندنا لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات، لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم، وإنما ذلك على رأي الفلاسفة.

---

(١) الذي لا يصح معه التخلف بوجه سواء كان هذا الواجب المستند لغيره أوجبه.
(٢) في (ج) التمايز على بدلا من (لتمام علة).
(٣) في (ب) يثبت قدمه بدلا من (ثبت).
(٤) في (أ) بزيادة (من).
(٥) في (ب) الواجب بدلاً من (الموجب).
(٦) في (ب) بزيادة (ولا يكون غير هذا).

فإن قيل: صفات الواجب عندكم موجودات قديمة، فيمتنع استناده إليه بطريق الاختيار ويتعين الإيجاب.

قلنا: علة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان، وصفات الواجب وإن كانت مفتقرة إلى ذاته، لا تكون آثاراً له البتة[1]، وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات. ولو سلم[2]، فالتأثير والتأثر إنما يكونان بين المتغايرين، ولا تغاير ههنا. وسيجيء لهذا زيادة بيان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (البتة).
(٢) في (ب) ولو سلمنا بزيادة ضمير (المتكلمين).

المبحث الثاني

في زعم الفلاسفة أن الحادث له مادة ومدة

(قال: زعمت الفلاسفة أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة[1].

أما المادة[2]. فلأنه قبل الوجود[3] ممكن، وإمكانه وجودي يفتقر إلى الحل، وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه، بخلاف إمكان لقديم.

ورد: بأنه إن أريد الإمكان الذاتي، فلا نسلم أنه وجودي، وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق. فلا نسلم أن كل حادث ممكن).

أي موجود بعدم العدم مسبوق بمادة ومدة. وعنوا بالمادة، ما يكون موضوعاً للحادث إن كان عرضاً، أو هيولا إن كان صورة، أو متعلقة إن كان نفساً، وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك، قدم المادة والزمان، لا بمعنى أن محل هذا السواد، ومحل هذه مثلاً وبدون هذه النفس[4] مثلاً قديم لظهور إستحالته، ولا بمعنى أن قبل كل مادة مادة لا إلى بداية، كما في الحركة والزمان، (لأنه يستلزم اجتماع المواد الغير متناهية في الوجود ضرورة أن كلاً منها جزء ما

---

(١) قصدوا بالمدة الزمن، وبالمادة ما يكون موضوعاً لحادث وهو ما يقوم وجوده وجود الحادث كالجرم بالنسبة إلى العرض.

(٢) فقد قالوا بسبقها لكل حادث.

(٣) أي قبل أن يوجد.

(٤) في (أ) وبدون هذه النفي.

تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان)[1]، فإنهما على التحديد والانقضاء، بل بمعنى أنه لا بد أن يكون للمركب مادة بسيطة قديمة، هي[2] الحاصل للصور، والأعراض الحادثة، إذ[3] لو كانت حادثة لكانت لها مادة أخرى وتسلسل.

واحتجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب، وكل ممكن فله إمكان، وهو وجودي لما سبق من الأدلة، وليس بجوهر لكونه إضافياً بحقيقته، فيكون عرضاً، فيستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث، لامتناع تقدم الشيء على نفسه، ولا أمراً منفصلاً عنه، لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيءبالأمر المنفصل عنه بل متعلقاً به، وهو المعنى بالمادة، وما توهم من أن إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه، فيكون قائماً بالفاعل فاسداً، لأنه معلل بالإمكان وعدمه بعدمه، فيقال. هذا مقدور لكونه ممكناً، وذاك غير مقدور لكونه ممتنعاً، ولأنه لا يكون إلا بالقياس إلى القادر بخلاف الإمكان.

فإن قيل: الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد، والمجردات، فإنها ممكنة، ولا مادة لها.

قلنا: إمكاناتها قائمة بها إذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود، حتى يكون هناك[4] إمكان يستدعي محلاً غيره.

فإن قيل: إمكان الشيء صفة له، فلا يقوم إلا به، ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والأعراض، لم يكن ذلك إلا حال وجودهما، والكلام فيما قبل الوجود.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٢) في (ب) في بدلاً من (هي).
(٣) في (ب) أن لو بدلاً من إذلوا).
(٤) في (ب) له بدلاً من (هناك).

قلنا: سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الإشكال.

والجواب: أنه إن أريد بالإمكان، الإمكان الذاتي[1] اللازم لماهية الممكن، فلا نسلم أنه وجودي، بمعنى كونه أمراً محققاً يستدعي محلاً موجوداً في الخارج، وقد مر بيان ضعف أدلتهم على ذلك، وإن أريد الإمكان الاستعدادي، فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي، لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة وأمور معدة لها، إلى وجود ذلك الحادث، ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء، لأن المقابل[2] للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي، لا الاستعدادي، وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين، وذلك من وجوه.

أحدها[3]: أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء، والاستعدادي يقتضيه، لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاد الحادث[4].

وثانيها: أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد، فإن استعداد المضغة للإنسانية، أقرب من استعداد العلقة، وهو من النطفة، وهو من المادة النباتية، وهو من المعدنية، وهو من العنصرية، وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ولا كذلك الإمكان الذاتي. فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته، وما توهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بأمر خارج، كإمكان وجود الإنسان لماهيته بالنظر إلى العلقة والمضغة مثلاً، فعائد إلى الاستعدادي.

وثالثهما: أن الذاتي اعتبار عقلي ولا تحقق له في الأعيان بخلاف الاستعدادي، فإنه كيفية حاصلة للشيء، مهيئة إياه لإفاضة الفاعل وجود

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الذاتي).
(٢) في (ب) القابل بدلاً من (المقابل).
(٣) في (ب) أولها بدلاً من (أحدهما).
(٤) في (ب) واتحاد بدلاً من (إيجاد).

الحادث فيه، كالصورة والعرض أو معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف، بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده[1] ككون الجسم في أوسط الحيز عند الوصول إلى نهايته، وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد؟

(قال: فإن قيل: دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري[2] فيمتنع استناد الحادث إلى القديم، بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة[3] مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة إلى محل متعلق به[4].

قلنا: القديم مختار يوجد الحادث متى شاء).

أعلم أن للفلاسفة في التقصي عن هـذا الإشكال وجهين:

أحدهما: أن المراد الإمكان الذاتي، ومعنى كون إمكان الحادث قبل وجوده وجودياً، تعلقه بموضوع موجود في الخارج، وتقريرة أن الإمكان لا محالة يكون بالقياس إلى وجود، والوجود إما بالذات، كوجود البياض في نفسه، وإما بالعرض كوجود الجسم أبيض، أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض، وهو إمكان أن يوجد شيء شيئاً آخر، أو يوجد له شيء آخر، كالبياض للجسم، والصورة للمادة، والنفس للبدن، ولا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد له شيءآخر، وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات، وهو إمكان وجود الشيء في نفسه، فذلك الشيء إن[5] كان مما يتعلق وجوده بالغير، أي يكون بحيث إذا وجد كان موجوداً في غيره كالعرض والصورة، أو مع غيره كالنفس، فهو كالأول في الاحتياج إلى موضوع يقوم به إمكان ذلك

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وجوده).

(٢) أي لو صح تخلفه عنها احتاج في ترجح وجوده بعدها إلى مرجح ولا مرجح إلا الاختيار، ولا اختيار للعلة فيلزم من تأخره ترجيح بلا مرجح لاستواء أوقات الحصول بالنظر إلى الحاصل وإلى العلة.

(٣) بعضها إثر بعض.

(٤) لاستحالة قيام الصفة بنفسها فتفتقر إلى محل وذلك المحل هو الذي نعني بالمادة.

(٥) في (ب) إذا بدلاً من (إن).

الشيء قبل وجوده. بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالقوة، فهو صفة للموضوع من حيث هو[1] فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه كإضافة المضاف إليه، وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير، بل يكون قائماً بنفسه[2] من غير تعلق بموضوع، أو مادة، فمثله لا يجوز أن يكون حادثاً، وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائماً بنفسه، إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به، وهو محال لأنه عرض لا جوهر، وضعف هذا الوجه ظاهر، لأن الإشكال عائد، ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرضي يستدعي محلاً، أو استدل على ذلك استدلالاً فاسداً. بأنه لو لم يكن إمكان الحادث أمراً موجوداً لم يكن للحادث إمكان وجود، فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء[3]، لم يحتج إلى ذكر[4] من التفاصيل.

وثانيهما: أن المراد الإمكان الاستعدادي، والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره أن العلة التامة للحادث، لا يجوز أن تكون ذات القديم وحده، أو مع شرط قديم، وإلا لزم قدم الحادث، لأن المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة، لما في التخلف من الترجح بلا مرجح، بل لا بد من شرط حادث، وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل، ولأن مجموعها بحدوثه، يفتقر إلى شرط آخر حادث، فيكون داخلاً خارجاً، وهو محال. بل لابد من حوادث متعاقبة، يكون كل سابق منها معداً للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات، والأوضاع الفلكية، ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة إلى الفيضان من العلة هي استعداداته المتفاوتة في

---

(١) في (ب) كونه بدلاً من (هو فيه).

(٢) سقط من (أ) لفظ (نفسه).

(٣) كتاب الشفاء في المنطق: لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. قيل في ثمانية عشر مجلداً شرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التيجاني. قال الشيخ أبو سعيد أبو الخير:

قطعنا الأخوة عن معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطاليس ... وعشنا على سنة المصطفى

(٤) في (ب) إلى ما ذكر.

القرب والبعد المفتقر إلى محل ليس هو نفس الحادث، ولا أمراً منفصلاً عنه لما تقدم، بل متعلقاً به، هو المعنى بالمادة، وهذا أيضاً ضعيف، لابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات، إذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به إرادته القديمة، التي من شأنها الترجيح والتخصيص، من غير توقف على شرط حادث.

وجوب سبق المدة لكل حادث

(وأما المدة[1] فلأن تعاقب الحوادث[2]، وسبق العدم على الوجود، لا يتصور إلا بالزمان.

ورد: بأن مبنى الأول على ما مر، والثاني على ما زعموا أن السبق ومقابلته يكون: إما بالعلية، أو بالطبع[3]، أو بالزمان أو بالشرف، أو بالرتبة[4] الحسية، أو العقلية طبعاً أو وضعاً.

وعندنا: قد يكون بالذات كما في أجزاء الزمان من غير افتقار إلى زمان آخر، ولا يضرنا تسميته زمانياً، على ما قال بعضهم إن السبق بالزمان قسمان[5] وبعضهم إن الحقيقي منه ليس إلا الذي فيما بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض للغير بواسطته، حتى إن مضى تقدم الأب على الابن، تقدم زمانه على زمانه[6]، وقد يرجع الرتبي والشرفي أيضاً[7] إلى الزماني، والزماني ما

---

(١) فقد قالوا: بوجوب سبقها كل حادث.

(٢) وجوداً بأن لا يجتمع اثنان منها معاً كما هو المستدل عليه بأن الحادث لا بد أن يستند إلى حادث وهلم إلى ما لا ينتهي.

(٣) وذلك بأن تكون طبيعية أي حقيقية المتقدم والمتأخر تقتضيان حاجة المتأخر منهما إلى المتقدم منهما.

(٤) بأن يكون مكان المتقدم منهما قبل مكان المتأخر سواء كانت المكانة حسية أو عقلية.

(٥) أحدهما أن يكون حصول المتقدم في زمن قبل حصول المتأخر، وثانيهما: أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر، وإن وقعا معاً في غير زمان.

(٦) أي الابن فقد ظهر أن هذا البعض سمي التقدم الذي بين أجزاء الزمان زمانياً وبالغ في تخصيصه باسم الزماني على رد المصطلح عليه في تسميته زمانياً إليه مع اعترافه بأن التقدم في أجزاء الزمان ليس واقعاً في زمن هذا.

(٧) سقط من (ج) لفظ (أيضاً).

إلى بالطبع، فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع[1]).

احتجوا على كون الحادث مسبوقاً بالزمان بوجهين:

أحدهما: أنه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة، بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك، بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر، وما ذاك إلا بالزمان.

وثانيهما: أنه لا معنى للحادث إلا ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان، وهذا التقرير لا يبتني على أن التقدم أمر وجودي، وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأنا لا نسلم أنه وجودي، بل اعتباري يعرض للعدم أيضاً، والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود، كما في تحيز الباري حيث يحكم به الوهم، بناء على أن ما يشاهد من الموجودات متحيزة، وإنما يبتنى على صحة الحكم بأن هذا متقدم على ذلك كقدم[2] الحادث على وجوده، ولا خفاء في أنه حكم عقلي ضروري، والزمان معروض التقدم لا نفسه.

والجواب: أن مبنى الأول على افتقار كل حادث إلى سبق حوادث متعاقبة، وقد مر ما فيه.

ومبنى الثاني: على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة، بمعنى[3] أن كلا منها يكون إما بالعلية، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإما بالطبع كتقدم الجزء على الكل، وإما بالزمان كتقدم الأب على الابن، وإما بالشرف كتقدم المعلم[4] على المتعلم، وإما بالرتبة وهي قد تكون حسية بأن يكون الحكم بالترتيب، وتقدم البعض على البعض مأخوذاً من الحس لكونه في الأمور

---

(١) إذ الطبعي ما يكون فيه المتقدم معه الحصول المتأخر كالجزء مع الكل.

(٢) في (ب) كعدم الحادث بدلاً من (كقدم).

(٣) في (ب) يعني بدلاً من (بمعنى).

(٤) في (ب) العالم بدلاً من (العلم).

المحسوسة، وقد تكون عقلية، بأن يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الأمور المعقولة، وكل منهما قد يكون بحسب الطبع، وقد يكون بحسب الوضع، وذلك كتقدم الرأس على الرقبة، وتقدم الإمام على المأموم، وتقدم الجنس على النوع، وتقدم بعض مسائل العلم على البعض، ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان، والمتكلمون منعوا الحصر، وتمام الاستقرار. ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدم الأمس على اليوم، فإنه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان، لأن كلا من الأمس واليوم زمان، لا أمر يقع في الزمان، وما يقال في بيان الحصر من أن المتقدم والمتأخر، إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة، وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فبالشرف، وإن احتاج فإن كان المتقدم أثراً[1] في المتأخر فبالعلية، وإلا فبالطبع. أو أن المتقدم إن توقف وجود المتأخر عليه، فبالعلية أو بالطبع كما ذكرنا، وإن لم يتوقف فالمتقدم إن كان بالنظر إلى كمال للمتقدم فبالشرف، وإلا فإن كان بالنظر إلى مبدأ محدود فبالرتبة، وإلا فبالزمان. أو أن التقدم إما حقيقي يكون بحسب الأمر نفسه، فلا يتبدل باعتبار المعتبر، وإما اعتباري يقابله، والأول إن كان بالنظر إلى الذات فبالطبع، وإن كان بالنظر إلى الوجود، فإن كان وجود المتأخر مشروطاً بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان، وإلا فبالعلية.

والثاني: يفتقر لا محالة إلى مبدأ به الاعتبار، فإن كان كمالاً في المتقدم فبالشرف، وإلا فبالرتبة، فلا خفاء في أنه ليس إلا وجه ضبط مع أن التقدم بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط، وأن التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود، وبعد تمام الوجود، فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي[2] بين أجزاء الزمان، والذي بين الأب والابن بواسطة

---

(١) في (ب) مؤثراً بدلاً من (أثراً).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الذي).

الزمان، فيكون من التقدم بغير العلية، والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر إلى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر، فيجوز أن يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل. فلا يثبت كون كل حادث مسبوقاً بالزمان، ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانياً على ما قال[1] بعضهم: أن التقدم الزماني على وجهين:

أحدهما: أن يكون المتقدم حاصلاً في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الأب والابن.

وثانيهما: أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكون في زمان كما بين الأمس واليوم.

وقال بعضهم: إن التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض الغير بواسطته، إذ لا معنى لتقدم الأب على الابن، إلا تقدم زمانه على زمانه[2]، حتى لو أريد بالتقدم الحقيقي، ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم، وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية، والذي بالطبع ذاهباً إلى أن التقدم بالرتبة، والتقدم بالشرف، راجعان إلى الزمان لأن معنى تقدم مكان على آخر[3]، أن زمام الوصول (إليه قبل زمان الوصول[4]) إلى الآخر، ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الأخذ، والشروع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع، ومعنى تقدم المعلم على المتعلم أن فيه صفة توجب تقدمه في المجلس أو في الشروع في الأمور، فيعود إلى الزمان بوسط أو بلا وسط، وأن التقدم الزماني راجع إلى التقدم بالطبع، لأن السابق من الأجزاء المفروضة[5] للزمان معد لوجود اللاحق، وشرط له كالحركة، فالتقدم

---

(١) في (ب) على ما ثبت عندهم بدلاً من (ما قال بعضهم).

(٢) في (ب) على هذا الزمان بدلاً من (على زمانه).

(٣) في (ب) مكان بدلاً من (آخر).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٥) في (ب) المعروضة بدلاً من (المفروضة).

الحقيقي هو الذي بالعلية أو بالطبع، والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجاً في تحققه إلى المتقدم من غير احتياج للمتقدم إليه، إلا أن المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر، ولا كذلك في الذي بالطبع، والمعتبر هل[1] هو العلة التامة أم الفاعلية؟ فيه تردد، فعلى الأول: يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجوداً وعدماً.

وعلى الثاني: قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بأن ينتفي[2] بعض شروط التأثر، والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجوداً[3] بل عدماً، والمتأخر يستلزمه وجوداً لا عدماً[4]، وأما بالنظر إلى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجوداً وعدماً، لكونهما متضايفين، لكن إذا اعتبرا من قسم واحد، فإن تضايف المتقدم بالطبع مثلاً، إنما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية أو الزمان أو الرتبة أو الشرف، وعلى هذا قياس سائر الأقسام، والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية، والتقدم بالطبع، قد يقال له التقدم بالذات، وقد يقال له التقدم بالطبع، ويخص ما بالعلية باسم الذاتي، وقد يسمى التقدم[5] بالطبع تقدماً بالذات. بمعنى أن المتقدم مقوم محتاج إليه باعتبار الذات. والحقيقة دون مجرد الموجود كما في العلية، فإن ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد. ولا خفاء في أن هذا إنما هو في الجزء دون الشرط، فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هل).
(٢) في (ب) بين بدلاً من (ينتفي).
(٣) في (ب) لا بدلاً من (بل).
(٤) سقط من (ب) جملة (والمتأخر يستلزمه وجوداً لا عدماً).
(٥) في (أ) القدم بدلاً من (التقدم).

معقولية السبق بالاشتراك أو التشكيك

(قال: ومن ههنا ترددوا[1] في أن مقولية السبق، ومقابلته بالاشتراك أو بالتشكيك[2]).

قد اختلفت العبارات في أن مقوليـة التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة أو الستة بحسب الاشتراك اللفظي، بأن يكون موضوعاً لكل على حدة، أو بحسب التشكيك، بأن يكون موضوعاً بمعنى[3] مشترك بين الكل، لا[4] على السواء لكونه في التقدم بالعلية أقدم، وفي التقدم بالطبع أولى، حيث يكون بالنظر إلى الذات، وفي التقدم بالرتبة الحسية أشد منه في العقلية، وكان هذا مبنى على أن الكل عائد إلى التقدم بالعلة، وبالطبع، وبالزمان أو إلى الأولين فقط، واللفظ موضوع بإزاء معنى مشترك، هو كون الشيء محتاجاً إليه، وإلا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل، لا يقال الكل مشترك في معنى واحد، وهو أن للمتقدم[5] أمراً زائداً لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية، وكونه مقوماً أو شرطاً في الذي بالطبع، وكونه مضى له زمان أكثر في الذي بالزمان، وزيادة الكمال في الذي بالشرف، وقرب الوصول إليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة[6]، لأن نقول ليس هذا هو[7]. مفهوم لفظ التقدم، وإلا لصدق على كل شيء ينسب إلى آخر، ضرورة أنه يشتمل على أمر لا يوجد في الآخر، وإن أريد اشتماله على أمر زائد هو أحد الأمور المذكورة، فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي، بأن يقال لفظ العين مثلاً موضوع بإزاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم أحد المعاني.

---

(١) أي أهل الفن وهم علماء الكلام.

(٢) فمنهم من رأى إطلاق السبق عليها طريق الاشتراك لكونه وضح لكل على حدة وذلك أن هذه المعاني لا يوجد معنى يكون مشتركاً بينها بخصوصها يصلح لوضع اللفظة له بخصوصه وهو غير متساو فيها.

(٣) في (ب) لمعنى.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٥) في (ب) للتقدم.

(٦) في (ب) بالعلية.

(٧) في (أ) سقط لفظ (هو).

المنهج الرابع
في الوحدة والكثرة

وفيه مباحث:

الأول: الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية

الثاني: معروض الوحدة والكثرة يختلف وما يتعلق به

الثالث: الاثنينية لا تتحد في معورضها

الرابع: التغاير الذي هو من خواص الكثرة



المبحث الأول

الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية

(قال: المنهج الرابع في الوحدة والكثرة، وفيه مباحث[1]):

(المبحث الأول أنهما من الاعتبارات العقليـة[2]الغنية عن التعـريف، إلا أن الوحدة أعـرف عند العقـل، والكثرة عنـد الخيال ولـذا يقع كـل في تفسير الآخر).

والحق أنهمـا من الاعتبـارات العقليـة، التي لا وجـود لهـا في الأعيـان. بمثل[3]ما سبق في الوجوب والإمكان، وإن تصورهما بديهي لحصـوله لمن لم يمارس طريق الاكتساب، فلا يعرفان إلا لفظاً كما يقال الوحدة عدم الانقسام، والكثرة هي[4]الانقسام، وقد يقال الـوحدة عـدم الانقسام إلى أمـور متشابهـة، والكثرة[5]هو الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهمـا طرداً وعكسـاً بالمجتمـع من الأمـور المتخالفـة، وأما مـا يقـال أن الـوحـدة عـدم الكثـرة. والكثـرة هي المجتمع من الوحدات. فمبناه على أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند

---

(١) أربعة: الأول في كونهما اعتباريتين وما يتعلق به، والثـاني: في أن معروضهمـا قد يختلف ومـا يتعلق به. الثالث: في الاثنينية التي هي من تتابع الكثرة لا تتحد في معروضهـا وما يتعلق بـه. الرابع: في التغاير الذي هو من خواص الكثرة وما يتعلق به.

(٢) التي لا وجود لها خارجاً لما تقدم في مبحث الوجوب.

(٣) في (ب) لمثل.

(٤) في (ب) هو.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

الخيال لما أن الوحدة مبدأ الكثرة، والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال، فينتزع العقل منها أمراً واحداً، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيراً بالأعراف لا بالمارى في المعرفة والجهالة.

الوحدة غير مرادفة للوجود ولا الماهية

(قال: والقطع بجواز الانفكاك في التعقل، وبأن الجمع والتفريق ليس بإعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود[1] وإن كانت الوحدة تساوقه[2]).

لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما[3]، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل، لأن الكثير من حيث هو كثير، موجود وليس بواحد، فحاول التنبية على أن كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين.

أحدهما: لنا[4] أن نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع، ثم نثبت بالبرهان وحدته، ونقطع بوجود الفلك وماهيته، ثم نثبت كثرته.

وثانيهما: أنا إذا جمعنا مياه أوان كثيرة في إناء واحد، حتى صار ماء واحداً، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة، حتى صارت مياها كثيرة، فقد زالت الوحدة والكثرة، مع أن الوجود والماهية بحالهما[5] من غير زوال وتبدل

---

(١) يعني أن الوحدة غير مرادفة للوجود ولا للماهية لأنا نقطع بأن تعقل الموجود والماهية يجوز أن ينفك من تعقل الوحدة، بل نقطع بوقوع ذلك الإنفكاك لأنا نفهم ونتعقل مفهوماً وندرك وجود مصدوقه.

(٢) إلى أن الوحدة تلازم الوجود وتساوقه.

(٣) سقط من (ب) لفظ (ما).

(٤) في (ب) أنا بإسقاط (لنا أن).

(٥) في (ب) مجالهما بدلاً من (بحالهما).

قطعا، فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك.

الدليل على وجودية الوحدة والكثرة

(قال: وقد يستدل على وجوديتهما[1]، بأن الوحدة لو كانت عدمية[2] لكانت عدم الكثرة[3]، وهي إما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم[4] هذا خلف[5]. إما وجودية فيلزم كون الجميع من العدمات وجودية وهو محال. وكون الوحدة وجودية لكونها جزأها هذا خلف. إذ ليست الكثرة إلا التألف من الوحدات[6]، يلزم كونها أيضاً وجودية، وعلى عدميتهما بأنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام[7]، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف).

المبحث الثاني:

نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان، وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها، بأن المراد بالوجودي الموجود، وبالعدمي المعدوم، وبعضها بأن المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم، وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة، أن الوحدة جزء هذا الواحد الموجود، وأنها نقيض اللا وحدة العدمية لصدقها على الممتنع، وأنها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحداً لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له، والكل ظاهر الفساد، ومنها ما أورده الإمام

---

(١) أي على كون الوحدة والكثرة وجوديتين.

(٢) يعني أن يكون مفهومها العدم.

(٣) ضرورة أن ما هو عدم لا يكون إلا عدماً.

(٤) إذ لو فرض أن الوحدة عدم الكثرة والكثرة عدم على هذا التقدير فتكون الوحدة عدم العدم، وعدم العدم وجود.

(٥) أي كون الوحدة وجودية باطل في هذا الفرض.

(٦) التي هي وجودية.

(٧) ومعلوم أن سلب الانقسام عدمي.

من أن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لأنها المقابل لها، والكثرة إما أن يكون أمراً عدمياً، ويلزم منه كون الوحده وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم، هذا خلف. وأما أن تكون[1]أمراً وجودياً وهي عبارة عن مجموع الوحدات، فيلزم كون مجموع العدمات أمراً وجودياً وهو محال أو نقول: والوحدة جزء منه فيكون وجودية هذا خلف.

ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية، ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات. ورد بأن سلب العدمي، قد يكون عدمياً كالامتناع، واللا امتناع، ومن تمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجودة لكانت[2]واحدة، لكون الموجود مساوقاً للوحدة، ولكانت الوحدة مشاركه في الوحدة، ومتمايزة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل.

والجواب: بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو بأن وحدة الوحدة عينها اعتراف بأنها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان لما مر في الوجوب والإمكان[3]. ومنها أنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات. ورد بأن هذا عين الدعوى.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تكون).
(٢) في (ب) وحدة بدلاً من (واحدة).
(٣) في (أ) وإلا لكان وهو تحريف.

المبحث الثاني

في معرض الوحدة والكثرة

(قال: معروض[١]الوحدة قد لا يكون معروض الكثرة[٢]، وحينئذ إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الإطلاق[٣]، وإن كان فإن لم يقبل الانقسام، فإما ذو وضع[٤] فنقطة، أو لا فمفارق، وإن قبله فإما بالذات[٥] فكم أو بالعرض[٦]إلى أجزاء متشابهة[٧]، أو متحالفة [فواحدة باتصال أجزائه][٨]، فواحد بالاجتماع طبيعة أو صناعة أو وضعاً كالشجر. والبيت، والدرهم. وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة، فإن قومت جهة الوحدة، جهة الكثرة فوحدة جنسية، أو نوعية، أو فصلية، وإلا فإن عرضت لها، فوحدة بالعرض، وإلا فبالنسبة.

والوحدة في الجنس تسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الكم مساواة، وفي الكيف مشابهة، وفي النسبة مناسبة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الأطراف مطابقة، وفي وضع الأجزاء موازاة).

---

(١) معروض الوحدة: موصوفها.

(٢) وذلك بأن يكون جزئياً لا كلياً يصح صدقه على الكثرة.

(٣) أي وحدة حقيقية لا تتوقف وحدتها على قيد.

(٤) أي مكان يشار إليه.

(٥) كالمقدار من طول وعرض وعمق فإن قبوله هذا الأبعاد للانقسام لذواتها وقبل الأجسام لها بعروضها له عند الفلاسفة.

(٦) كالجسم فإن قبوله للانقسام عند الفلاسفة بعروض المقدار له.

(٧) في الحقيقة والصورة.

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

قد سبق أن الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال: وحدة واحدة، ووحدات كثيرة، ولغيرها فهذا بيان لأقسامها، باعتبار المعروض تنبيهاً على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الأفراد فموضوع الوحدة إما أن يكون معروضاً للكثرة، بأن يصدق على كثيرين أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون له مفهوم سوى عدم[1] الانقسام أو لا فإن لم يمكن له مفهوم سوى عدم الانقسام. كما في قولنا وحدة واحدة، فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى ذلك، فإما أن يكون ذلك[2] المفهوم قابلاً، أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية أو لا فالأول النقطة، والثاني المفارق، وإن كان قابلاً للقسمة، فقبوله القسمة للانقسام[3]، إما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم، فإن كان بسيطاً متشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال، وإن كان مركباً مختلف الأقسام، فهو الواحد بالاجتماع. والكم أيضاً من قبيل الواحد بالاتصال، وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك[4] كضلعي[5] الزاوية، ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الأخر، سواء كان الالتئام[6] طبيعياً كاللحم مع العظم أو لا كأجزاء السلسلة. قال الإمام: الأجسام المتشابهة إن اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال، لأن صورته وهيولاه واحدة، وإن[7] أمكن أن يعرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك، وإن اعتبر حالها عند حصول القسمة، فإنه لا بد أن تكون تلك الأجزاء من شأنها أن تتحد موضوعاتها بالفعل، لا كأشخاص الناس، فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع، واحد بالموضوع، يعني أن المياه المتكثرة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (عدم).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ذلك).
(٣) في (أ) بزيادة (للانقسام).
(٤) في (أ) بزيادة (مشترك).
(٥) في (أ) كضاهي وهو تحريف.
(٦) في (ب) الالتحام بدلاً من (الالتئام).
(٧) سقط من (ب) حرف (إن).

بالشخص واحدة بالنوع، لكونها متماثلة، متفقة الحقيقة. وبالموضوع أيضاً، أعني المادة التي هي محل للصور والأعراض لأنها وإن تعددت موادها بالشخص، لكن تعود عند الاجتماع في إناء واحد[1] مادة واحدة، وذلك عند من يقول بالمادة وإلا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط[2] ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع، والاصطلاح كالدرهم الواحد، فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة أسداس يسمونها درهماً واحداً، سواء كانت متصلة أو منفصلة، والخمسة منها لا تسمى، بذلك[3] واحداً، وإن كانت متصلة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الأجسام المتشابهة الأجزاء أو غيرها، إلا أن ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة إنما يجري في المركبات، فلذا خص بالواحد بالاجتماع، وفي عبارة الإمام، هي أقسام للواحد التام، وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم، فإن الزيادة عليه ممكن أبداً، والمراد جميع ما يمكن له[4] من الكثرة والأجزاء لها[5] من الأوصاف والكمالات على ما قد يتوهم، وما لا يكون تاماً في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة، مسمى بالناقص، وفي الطوالع[6] بغير التام.
وفي كتب الإمام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة، معروضاً للكثرة، وإن كان فلابد فيه من جهة واحدة[7] وجهة كثرة [إذاً الشيء لا يكون لجهة واحدة واحداً وكثيراً][8] لامتناع أن يكون الشيء الواحد باعتبار واحد، واحداً وكثيراً، فجهة

---

(١) في (أ) واحدة بدلاً من (واحد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٣) سقط من (أ) لفظ (بذلك).

(٤) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

(٥) في (أ) لا بدل من (لها).

(٦) هذا الكتاب يسمى (طوالع الأنوار) في مختصر الكلام للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ. صنف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني شرحاً نافعاً. توفي سنة ٧٤٩ هـ وهو مشهور متداول بين الطالبين.
(راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١١١٦).

(٧) في (أ) وحدة بدلاً من واحدة.

(٨) ما بين القوسين سقط من (أ).

الوحدة، إما أن تكون مقوماً للكثيرين بمعنى كونه ذاتياً غير عرضي، وإما أن يكون عارضاً، وإما أن لا يكون هذا ولا ذاك.

[بأن يكون خارجاً غير محمول][1].

فالأول إما أن يكون نفس ماهيتها، وهو الواحد، بالنوع، كوحدة زيد وعمرو في الإنسانية، أو جزءاً مقولاً في جواب ما هو على الكثرة المختلفة[2] الحقيقة، وهو الواحد بالجنس، كوحدة الإنسان والفرس في الحيوانية، أو في جواب أي شيء هو في جوهره[3]، وهو الواحد بالفصل، وإنما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات، والثاني إما أن تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد[4]، كالقطن والثلج للبياض، أو محمولات الموضوع كالكاتب، والضاحك للإنسان.

والثالث كوحدة نسبة النفس إلى البدن، ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير الذي ليس عارضاً للنسبتين،بل للنفس والملك، ولا خفاء في أن التدبير محمول على النسبتين.

وإن قلنا: النفس كالملك في التدبير، فالتدبير محمول عارض لهما[5] فهو كالبياض للقطن والثلج، وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك، وهو لا يكون إلا بحيث يحمل بالمواطأة، أو الاشتقاق.

(قال: وبعض هذه الأقسام[6] أولى بالوحدة[7]، فمقوليتها بالتشكيك).

يعني أن الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك، أو التواطؤ لكونه مفهوماً

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سقط من (ب) لفظ (المختلفة).

(٣) في (ب) الجوهر بدلاً من (جوهره).

(٤) في (ب) المحمول الواحد.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لهما).

(٦) المقررة للوحدة وهي الوحدة الشخصية والنوعية والجنسية والعرضية.

(٧) لكون معناها في ذلك القسم أولى من معناها في قسم آخر.

واحداً متفاوتاً بالأولوية، فإن الواحد بالشخص (ما لا ينقسم أصلاً)[1] أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم أصلاً أولى بالوحدة مما ينقسم إلى أجزاء متشابهة، وهو مما ينقسم إلى أجزاء متخالفة، ولم يقل أحد بالتفاوت في الأشدية والأقدمية لكونه غير معقول.

(قال: وكذا الكثرة[2]، فإن[3] أولى مراتبها الاثنينية، ويحصل من انضمام واحد إلى واحد[4]، ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا إلى نهاية أنواعاً مختلفة اللوازم متحصلة في العقل، من اعتبار انضمام الآحاد، حتى لو اعتبر واحد في المشرق، مع واحد في المغرب، حصلت الاثنينية من غير أن يتحقق قيام أمرهما، كيف ولو تحققت، لقامت بالمجموع، فيلزم في كل واحد شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية).

يشير إلى أحكام منها. أن الكثرة مقول بالتشكيك، لكونها في كل عدد أشد منها فيا دونه، ومنها أن أول مراتب العدد الاثنينية. بمعنى أن[5] الاثنين عدد، والواحد ليس بعدد لصدق الحد، وهو الكم المنفصل عليهما دونه[6]، وما قيل: إذ الفرد الأول أعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الأول ليس بشيء ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية، والفردية، والاسمية، والمنطقية، ومنها أنها متألفة من الآحاد، فأجزاء العشرة واحد عشر مرات، لا خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة، أو سبعة وثلاثة، إذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد، فإنه يترجح بأنه[7] لا أقل منه، وأن الاثنين إنما يتألف منه، ولأن مجرد زيادة الواحد يوجب

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) إذ هي كالوحدة في أن صدقها على أفرادها بطريق التشكيك لاختلاف أفرادها بالأشدية:

(٣) فإنها في كل عدد أشد منها فيا دونه.

(٤) وما بعدها هو الثلاثية وهي تحصل من انضمام واحد إلى واحد إلى آخر وما يحصل من ثلاث وحدات أشد مما يحصل من وحدتين.

(٥) سقط من (أ) الحرف (أن).

(٦) سقط من (ب) لفظ (دونه).

(٧) في (ب) بكونه بدلاً من (بأنه).

حصول نوع آخر من العدد، ومنها أنها غير متناهية، لأن كل عدد فرض، فإنه يمكن زيادة الواحد عليه، ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج، لأنا إذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق إلى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج ولأن أجزاءها أمور اعتبارية هي الواحدات، ولأنها لو تحققت في الخارج. فإذا قلنا لزيد وعمرو مثلاً هما اثنان، فقيام الاثنينية، إما بأحدهما، أو بكل منهما، وهو ظاهر الاستحالة، أو بمجموعهما، فيلزم في كل منهما شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية.

المبحث الثالث

الاثنينية لا تتحد في معروضها

(قال: المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين[1]. لأن اختلاف الماهيتين[2]. أو لمجرد[3] الهويتين[4] ذاتي لا يزول[5]، ولأنهما إن بقيا[6] كانا اثنين، وإلا كان فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما وحدوث ثالث).

ورد الأول بأنه ليس أوضح من الدعوى - والثاني بمنع الاثنينية على تقدير البقاء، وإنما يلزم لو لم يتحدا، فغير إلى أنهما إن كانا موجودين كانا اثنين، وإلا فكما مر.

ورد بجواز أن يكونا موجودين بوجود واحد، فدفع بأنه إما أحد الوجودين، أو ثالث. فأجيب بأنه نفس الوجودين صارا واحداً. فادعى أن الحكم ضروري والمذكور تنبيه).

بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً لا بطريق الوحدة الاتصالية، كما إذا جمع الماءان في إناء واحد. أو الاجتماعية، كما إذا امتزج الماء والتراب فصار طيناً، أو

---

(١) اتحاداً يصير به أحدهما نفس الآخر من غير أن ينتفي عن الصائر شيء أو يضاف إليه شيء يمتزج به من غير نوعه أو من نوعه سواء كان الاثنان ماهيتين أو هويتين. أو أحدهما هوية والآخر ماهية.

(٢) حيث يفرض الاتحاد بين ماهيتين.

(٣) سقط من (أ) و (ب) لفظ (أو لمجرد).

(٤) حيث يفرض الاتحاد بين هويتين.

(٥) لا يزول بوجه من الوجوه إذ الأمر الذاتي لا يعقل زواله عن الذات ما دامت.

(٦) بعد اتحادهما على ما هما عليه أولاً من الاختلاف بحيث يميز عن ذلك بالإشارة الحسية أو العقلية.

الكون والفساد، كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحداً. أو الاستحالة كلون[1] الجسم كان سواداً وبياضاً، فصار سواداً بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إياه وذلك لوجهين:

الأول: أن الاثنين سواء كانا ماهيتين أو فردين منهما أو من ماهية واحدة، فالاختلاف بينهما ذاتي، لا يعقل زواله، إذ لكل شيء خصوصية ما. هو بها هو، فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء.

واعترض بأنه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً، فليس هو[2] أوضح من الدعوى إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

الثاني: أن الاثنين بعد الاتحاد وإن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإلا فإن بقي أحدهما فقط[3]، كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما، وحدوث أمر ثالث، وأياً ما كان فلا اتحاد.

واعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو بقيا كانا اثنين لا واحداً، وإنما يلزم ذلك. لو لم يتحدا فعدل إلى تقرير آخر، وهو أنهما[4] بعد الإيجاد[5]، إن كانا موجودين كانا اثنين لا محالة.

وإلا فإما أن يكون أحدهما موجوداً فقط، أو لا يكون شيء منهما موجوداً، فكان هذا فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما، وحدوث أمر[6] ثالث.

فاعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، وإنما يلزم

---

(١) في (ب) لكون بدلاً من (كلون).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هو).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فقط).
(٤) سقط من (ب) لفظ (أنهما).
(٥) في (أ) بعد الاتحاد والصواب (بعد الإيجاد).
(٦) سقط من (أ) لفظ (أمر).

ذلك[1] لو لم يكونا موجودين لوجود واحد، فدفع هذا الاعتراض، بأنهما لو كانا موجودين. فإما بوجودين، فيكونان اثنين لا واحداً، وإما بوجود واحد، فذلك إما أحد الوجودين الأولين، فيكون فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث.

فأجيب عن هذا الدفع بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين صارا واحداً، فلم يمكن التقصي عن هذا المنع إلا بأن الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري.

والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع، وبأن امتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق.

---

(١) سقط من (أ) لفظ ذلك.

المبحث الرابع

التغاير من خواص الكثرة

(قال: المبحث الرابع: من خواص الكثرة التغاير[1] والغيران عند مشايخنا موجودان[2] جاز انفكاكهما، فالجزء مع الكل[3] لا هو ولا غيره، وكذلك الموصوف والصفة[4]، ولذا يصح ما في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة، مع أن فيهما الأجزاء والصفات. . .

فإن قلت: أن أريد الانفكاك من جانب فقط، يوجد الجزء بدون الكل، والموصوف بدون الصفة أو من الجانبين. ورد الصانع مع العالم.

أجيب: بأن المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلاً. ولذا قيل، هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما، ويجهل الآخر، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع، وأما من حيث إنه معلول من المضاف فقد أورد عليهم المضافان. فأجيب بأنهما غير موجودين.

---

(١) التغاير يختص بموصوف الكثرة فيكون التغاير مستلزماً للكثرة فكلما تحقق الاتصاف في التغاير فقد تحقق في ذلك المحل الاتصاف بالكثرة إذ المختص بالشيء لا يتحقق في غيره.

(٢) فيخرج من هذا التعريف المعدومان والموجود والمعدوم فلا يوصفان بالغيرية وهذا بناء على أن التغاير من الموجوديات كالاختلاف والتضاد فلا يتصف بها المعدوم.

(٣) سواء كان حسياً كاليد من زيد والسقف من البيت أو عقلياً كالحيوانية من الإنسانية.

(٤) فلا يقال في الصفة أنها عين الموصوف ولا أنها غيره إذ لا تنفك الصفة عن الموصوف.

فإن قيل[1]: تغاير مثل الأب والابن[2]، والعلة والمعلول ضروري[3].

قلنا: نعم بحسب الذات[4].

فإنه لا يتصور إلا بين متعدد، وإنما الخلاف في عكسه. وهو أن التعدد هل بستلزم التغاير، فعند المتقدمين من أهل السنة لا. ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما، فخرج المعدومان، وكذا المعدوم والموجود، ومبناه على أن التغاير عندهم وجودي، كالاختلاف والتضاد، فلا يتصف به المعدوم، وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الإعدام، فيخص المعدومين، وخرج الجزء مع الكل، وكذا الموصوف مع الصفة لامتناعه الانفكاك، ودخل الجسمان، وإن فرضنا كونهما قديمين لأنهما ينفكان بأن يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر، وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديماً أو حادثاً، لأنهما ينفكان، بأن يوجد الموصوف، وتنعدم الصفة، فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب التحيز أو بحسب الوجود والعدم، فلا حاجة إلى التقييد بقولنا في حيز أو عدم على ما ذكره الشيخ، وهذا التقرير مشعر بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وأن الصفة التي ليست عين الموصوف، ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية، وقيل بل الصفة القديمة. كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه، إلا أن عمدتهم الوثقى في التمسك وهو أن قولنا: ليس في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفاً، مع أن في الدار أعضاء زيد وصفاته، وفي اليد آحاد العشرة، وأوصاف الدراهم، لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة، ويقتضي أن لا يكون ثياب زيد، بل سائر ما في الدار من الأمتعة غير زيد، وفساده بين وكيف يخفى على أحد أن المراد

---

(١) فإن قيل. كون المضافين ليسا غيرين أي وجه قدراً مما لا يعقل.

(٢) والفاعل والمفعول مما يدرك فيه عدم اجتماعهما لتنافيهما.

(٣) فكيف يدعي خروج نحو ذلك عن حكم التغاير.

(٤) لصحة انفكاك ذات الابن عن ذات الأب في تعقلي الوجود لإحداهما دون الأخرى وكذا ذات العلة والمعلول.

بهذا الكلام نفي إنسان آخر غير[1] زيد، وعدد آخر فوق العشرة.

واعترض على تعريف المتغايرين بأنه ليس بجامع لأن العالم والصانع متغايران، ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع.

وأجاب الآمدي بأنه يكفي الانفكاك من جانب واحد[2]، وقد أمكن عدم العالم مع وجود الصانع.

ورد بأنه حينئذ لا يكون مانعاً، لأنه حينئذ[3] يدخل فيه الجزء مع الكل، والموصوف مع الصفة، إذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وإن امتنع عكسه.

وأجاب بعضهم[4]. بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين، لكن بحسب التعقل دون الخارج، وكما يمكن أن يعقل وجود الصانع دون العالم، كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم، ولا يعقل وجود الصانع، بل يطلب بالبرهان، وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر، ولفظ أحدهما لإبهامه كثيراً ما يقع موقع كل واحد منهما، وما قيل إن الشيء قد يعلم من جهة دون جهة، كالسواد يعلم أنه لون، ويجهل أنه مستحيل البقاء، فلو تغايرت الجهتان، لزم كون العرض الواحد الغير المتجزئ شيئين متغايرين، ليس بشيء لأن تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه[5].

فإن قيل: العالم من حيث إنه معلول ومصنوع للصانع، لا يمكن أن يعقل بدونه، فيلزم أن لا يكونا متغايرين.

قلنا: المعتبر في المغاير هو[6] الانفكاك بحسب الذات والحقيقة، ولا عبرة

---

(١) في (ب) عين بدلاً من (غير)

(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).

(٣) سقط من (أ) لفظ (حينئذ).

(٤) في (ب) بعض منهم بدلاً من (بعضهم).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٦) في (ب) بإسقاط الضمير (هو).

بالإضافات والاعتبارات، والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف،

وقد أورد على القائلين بأن الغيرين موجودان بجواز انفكاكهما، إنه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج، ولا بحسب التعقل، فيلزم أن لا يكونا متغايرين، فالتزموا ذلك، وقالوا إنهما من حيث إنهما متضايفان، ليسا بموجودين، والغيران لا بد أن يكونا موجودين فإن قيل: التغاير مثل الأب والابن، والعلة والمعلول، وسائر المتضايفات، كالأخوين ضروري لا يمكن إنكاره[1].

قلنا: الضروري هو التغاير بين الذاتين، وأما مع وصف الإضافة، فليسا بموجودين، والتغاير عندهم من خواص[2] الموجود، وبمثل هذا يندفع ما يقال أن تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض[3]، ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك، وذلك لأنهما[4] باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل، بل في الخارج أيضاً، بأن يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الأعراض، وأن يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد، وأن يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل، سيما عند من يقول، بأن الاستطاعة تصلح للضدين.

واعلم أن تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم.

والجواب: بأن المراد الانفكاك تعقلاً.

ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرناه[5]، وأما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز أو عدم، فينبغي أن يكون تقرير الاعتراض هو أنه[6] يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز أو عدم لامتناع تحيزه وعدمه.

---

(١) في (ب) بزيادة جملة (عند العقلاء).

(٢) في (ب) من صفات بدلاً من (خواص).

(٣) في (أ) والعرض بدلاً من (مع العرض).

(٤) سقط من (ب) لفظ (لأنهما).

(٥) في (ب) على (مانقلنا).

(٦) في (ب) أن.

وجواب الآمدي؛ أنه وإن امتنع ذلك لكن[1] لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى.

ورده أنه لا يكفي هذا القدر، وإلا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن ينعدم الكل دون الجزء، والصفة دون الموصوف، ولا يتأتى الجواب. بأن المراد جواز الانفكاك تعقلاً، ما لم يحذف قيد في حيز أو عدم لأن الباري تعالى، لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب التعقل أيضاً، لامتناع تحيزه وعدمه. اللهمم إلى أن يؤخذ التعقل أعم من المطابق وغيره، وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون الآخر، فما ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى:

لا يقال: يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود، والعالم عن الباري تعالى في الحيز. لأنا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف، لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة، والجزء عن ا لكل، في الوجود، فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلاً ومنهم من صرح به[2]، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى. ليس على ما ينبغي، ثم ههنا[3]: بحث آخر، وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود، ادائماً[4] إنما يصح في الأوصاف المفارقة كالبياض مثلا، وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة اللازمة:

الغيرية نقيض الهوية

(قال: الجمهور[5] على أن الغيرية نقيض الهوية[6] هو فلا يعقل كون

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لكن).

(٢) سقط من (ب) قوله (ومنهم من صرح به). (٤) سقط من (أ) لفظ (دائماً).

(٣) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (ههنا). (٥) على خلاف ما تقدم.

(٦) بمعنى أنه إذا نظر فيما يتوهم فيه كونه شيئين في بادىء الرأي فإن تحقق في ذينك المنظور فيهما أن أحدهما هو نفس الآخر وهو معنى قولهم هو هو فلا مغايرة ولا تعدد، وإن تحقق أن أحدهما ليس نفس الآخر فهو هو فلا غيرية بينهما بذات الاعتبار.

الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره، بل الغيران هما الاثنان[1] من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر[2]، واعتذر بأنه اصطلاح. أو المراد لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما في الحمل، ويبطل الأول استدلالهم الفاسد، بأن الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة، والثاني أن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد مع العشرة، والقدرة والعلم مع الذات).

الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه، وإن لم يصدق فغيره، إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر، والناطق فبحسب المفهوم، وإن كان بحسب الذات والهوية، كما في نسبة[3] الإنسان إلى الكاتب والحجر، فبحسب الذات والهوية، وما ذهبوا إليه من أن الجزء[4] بالنسبة إلى الكل، والصفة بالنسبة ألى الموصوف ليس عينه ولا غيره، ليس بمعقول لكونه ارتفاعاً للنقيضين، نعم في الغيرية إضافة بها، يصير أخص من النقيض بحسب المفهوم، لأن الغيرين هما الاثنان، من حيث أن أحدهما ليس هو[5] الآخر، إلا أنها حيثية لازمة في نفس الأمر، ربما يشعر بها مفهوم النقيض أيضاً، فلذا أطلقوا القول، بأن الغيرية نقيض هو هو وبأن الغيرين هما الاثنان والشيئان.

واعتذر الإمام الرازي[6] عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره، بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الأربع.

---

(١) خرج عنه الواحد فلا غيرية فيه.

(٢) خرج به الاثنان من حيث إن أحدهما نفس الآخر كما تقدم في الناطقية والإنسانية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (نسبة).

(٤) سقط من (أ) الحرف (إن).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٦) راجع كتابه. (المحصل من أفكار المتقدمين والمتأخرين) تحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف. نشر الكليات الأزهرية.

وصاحب المواقف. بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم ،ولا غيره بحسب الهوية، كما هو الواجب في الحمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل، ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد، بل لم يصح أيضاً لامتناع النسبة بدون الاثنينية، فمن قال. بالوجود الذهني[١] صرح بأنهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن، ومن لم يقل لم يصرح به، بل قال: لا عين، ولا غير، لأن المعلوم قطعاً، هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه، واختلاف من وجه، وإما أن ذلك في الخارج، وهذا في الذهن فلا، وكلا الاعتذارين فاسد.

أما الأول. فلأن منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل. فقال، لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلاً[٢] اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد، وبطلان هذا الكلام ظاهر، لأن مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء[٣] من أجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه، وزعم هذا القائل. أن هذا الدليل قطعي وأن القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به أحد إلا جعفر بن حرث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته.

وأما الثاني. فلأن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد، والعلم مع الذات، والقدرة مع الذات، ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية.

التغاير يكفي فيه الانفكاك

(قال: وبعضهم[٤] على أنه لا بد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل

---

(١) في (ب) بزيادة (فيه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).

(٣) سقط من (أ) لفظ (جزء).

(٤) قال الآمدي: وبعضهم جرى على خلاف ما تقدم فزعم أن التغاير يكفي فيه الانفكاك من طرف واحد.

بدون الآخر[1] كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم[2]، وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع بدونها.

ولا خفاء في ورود سائر الإضافات حينئذ تنبيه غير[3] التغاير بين الذات والصفة، إنما يدفع أزلية غير الذات لا تعدد الأزليات).

قد سبق أنه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وإلا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة، وزعم بعضهم أنه كاف حتى إن عدم تغاير الشيئين إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر، والنقض غير وارد. أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير إنما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها، كما تمتنع هي بدون الذات، كصفات القديم، لامتناع العدم على القديم، وكذا الصفات بعضها مع البعض، بخلاف مثل البياض مع الجسم، فإنهما غيران، وأما الجزاء مع الكل، فلأنه كما تمتنع العشرة بدون الواحد، كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها، إذ لو وجد بدونها لم يكن واحداً من العشرة، وحاصله أن الجزء بوصف الجزبية يمتنع بدون الكل، وحينئذ ترد[4] سائر الأمور الإضافية، كالأب مع الابن، والأخ مع الأخ، والصانع مع المصنوع، ويلزم أن لا يكونا غيرين ويلزم أن لا يكون الغيران، بل الضدان غيرين، **لأن**[5] التغاير والتضاد من الإضافات، **فإن**[6] التزموا ذلك بناء على أن الإضافة عدمية، ولا تمايز بين الإعدام.

---

(1) إذ لو صح وجود أحد الشيئين بدون الآخر ثبت التغاير فالتغاير عند هؤلاء مرجعه إلى صحة الانفكاك ولو من طرف واحد. وعدمه مرجعه إلى عدم صحة الانفكاك أصلاً بحيث لا يصح من هذا الطرف ولا من ذلك.

(2) فإنه مغاير لذلك الجسم الذي اتصف به لصحة مفارقة الجسم له.

(3) في (ج) عدم بدلاً من (غير).

(4) سقط من (ب) لفظ (ترد).

(5) في (أ) بزيادة الحرف (لأن).

(6) في (ب) فإذا بدلا من (فإن).

أجيب بأن الكلام في معروض الإضافة من حيث إنه معروض، لا في المجموع المركب من المعروض والمعارض.

قال: واعلم يريد أن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله تعالى، فحاولوا التقصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات، وكذا بين الصفة والذات.

والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى، لا تعدد القدماء وتكثرها، لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع البعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعاً، إذ التعدد إنما يقابل الوحدة، ولذا صرحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان[1] وشيئان وموجودان وإن لم يكونا غيرين.

الاشتراك في الصفات النفسية

(قال: ومنها التماثل وهو الاشتراك[2] في الصفات النفسية[3]، ويلزمه الاشتراك فيما يجب[4]، ويمكن ويمتنع، وأن يسد[5] كل من الآخر[6]، ولا بد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز[7]، ومن اشتراط عدمه[8] أراد في المعنى الذي به التماثل).

---

(١) في (ب) إثبات بدلاً من (اثنان).

(٢) بين الشيئين.

(٣) بحيث يكون لكل منهما من الصفات النفسية ما كان للآخر، والصفة النفسية هنا ما كان الوصف بها دالاً على نفس الذات الخارجية دون معنى زائد عليها.

(٤) بمعنى أن كل شيئين اشتركا في كل صفة نفسية فقد اشتركا فيما يجب بالذات.

(٥) في (أ) يد وهو تحريف.

(٦) بحيث تترتب على كل منهما الثمرات التي تترتب على الآخر.

(٧) يتحقق التمايز بينهما إذا لو لم يختلفا في وجه ما لم يكن بينهما تمايز ومتى لم يكن بينهما ارتفع التعدد فلا مثليه.

(٨) أي عدم الاختلاف بينهما في وجه ما لم ير ذلك المشترط.

أي ومن خـواص الكثرة التمـاثل، وهـو الاشتـراك في الصفـات النفسيـة، ومرادهم بالصفة النفسية، صفة ثبوتية، يدل الوصف بها عـلى نفس الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً، وذاتاً وشيئاً وموجوداً، وتقابله المعنوية، وهي صفـة ثبوتيـة دالة عـلى معنى زائد عـلى الذات، ككـون الجـوهـر حـادثـاً ومتحيـزاً وقابـلاً للأعـراض. ومن لوازم الاشتـراك في الصفات النفسيـة أمران: [أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

وثـانيهما: أن يسـد كل منهـما من الآخر، وينـوب منابـه، فمن ههنا يقـال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع[1]، أو موجودان سد كل[2] منهما مسـد الآخر، والمتمـاثلان، وإن اشتـركا في الصفـات النفسيـة، لكن لا بـد من اختـلافهما بجهـة أخرى، ليتحقق التعـدد والتمايـز فيصح التمـاثل، ونسب إلى الشيخ. أنه يشترط في التماثل التساوي، من كل وجه.

واعترض بأنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا. زيد مثل عمرو في الفقه، إذ كان يساويه فيه، ويسـد مسده[3] وإن اختلفـا في كثير من الأوصاف، ولذا قال النبي ﷺ:

«الحنطة بالحنـطة مثل بمثـل» وأراد به الاستـواء في الكيل دون الـوزن وعدد الحبات وأوصافها.

والجـواب: أن المراد التسـاوي في الجهة التي بهـا التماثـل، حتـى إن زيـداً وعمـراً لو اشتـركا في الفقـه، وكان بينهـما مساواة في ذلـك بحيث ينوب أحـدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان في الفقه وإلا فلا.

---

(١) ما بين القوسين من (أ).

(٢) في (أ) يد بدلاً من «سد» وهو تحريف.

(٣) في (أ) ويد مده وهو تحريف والصواب (يسد مسده).

اشتراط التغاير مختلف فيه

(قال: أما اشتراط التغاير[١] فمختلف فيه[٢]، ويمتنع اجتماع المثلين لأنه لا يعقل تمايز أفراد نوع من الأعراض[٣] إلا بالمحل.

ورد بالمنع[٤]، وليس شدة سواد الجسم[٥] باجتماع سوادين وأكثر[٦]، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع متخالفة تتعاقب على الجسم).

قال الآمدي: وأما الصفات فقد اختلفت أصحابنا فيها، فمنهم من قال. ليست متماثلة ولا متخالفة، لأن التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما، وصفات الله تعالى غير متغايرة.

وقال القاضي أبو بكر بالاختلاف نظراً إلى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية، وهذا ظاهر في أن القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية، ففي التماثل أولى، وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف. أن التغاير شرط في التماثل، والاختلاف البتة، فمن يصف الصفات به يصفها بهما، ومن لا فلا.

قال: ويمتنع اجتماع المثلين يعني أن المثلين إذا كانا من قبيل الأعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد، خلافاً للمعتزلة. لنا أن العرضين إذا اشتركا في

---

(١) بين المثلين.

(٢) فمن الناس من شرط التغاير بينهما فلا توصف الصفات القديمة عنده بأمثلية كما لا توصف بالتغاير والتخالف.

(٣) كافراد البياض.

(٤) أي ورد هذا الاستدلال بأنا نمنع كون الشخص في الفرد ليس إلا بالمحل ويجوز أن يكون له شخص خصصه به مخصص وهو ملازم لذلك الفرد ويكون تحققه تابعاً لتحقق المحل. فلا يجب الجزم بأن التشخص ليس إلا بالمحل.

(٥) بسبب صبغة مرة بعد الأخرى.

(٦) حتى يتحقق في ذلك اجتماع مثلين إذ ليس هناك سوادات مجتمعة إلا بحسب ما يتبادر للخيال.

الماهية، والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب المحل، لأن قيامهما به، ووجودهما تبع لوجوده، فإذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية، ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة، وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية، فلا تعرض لأحدهما خاصة، بل لكل منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة، ويلزم الاتحاد.

وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم لأثنينيته، فليس بشيء[1]، لأن ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط، وقد يستدل بأنه لو جاز اجتماع المثلين، لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به، إذ لا مانع سوى امتناع[2] اجتماع المثلين، وبأنه لو جاز لما حصل القطع باتحادشيء من الأعراض لجواز أن يكون أمثالاً[3] كثيرة مجتمعة، واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض. وبأنه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين[4] ضرورة أنه ليس بواجب وزواله ليس إلا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي، فيلزم اجتماع الضدين.

ورد الأولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر، فانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالاً.

والثالث بمنع المقدمات.. تمسكت المعتزلة بالوقوع، فإن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد.

وأجيب: بأنا لا نسلم ذلك[5]، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع من اللون متخالفة بالحقيقة، متشاركة في عارض مقول عليها التشكك[6] هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر.

---

(١) في (ب) فليس بقوي بدلاً من (بشيء).
(٢) سقط من (ب) لفظ (امتناع).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كبيرة).
(٤) في (ب) بزوال المثلين أو أحدهما.
(٥) في (ب) لا نسلم لأن السوادات.
(٦) في (ب) بزيادة لفظ (الذي).

التضاد من خواص الكثرة

(قال: ومنها[1] التضاد[2]، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما، اجتماعهما في محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين (ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين)[3] العلم بالحركة والسكون معاً، ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم تعتبر الإضافة إلى معين[4]).

أي من خواص الكثرة التضاد، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة.

والمراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قيامه بنفسه، وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان، والتقييد بالمعنيين يخرج العينين، والعين مع المعنى، والعدمين والعدم مع الوجود. ولهذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الإضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان، ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله تعالى، وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له، إذ لا إشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد. وقد يقال إن معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل، ولا يكونان معاً ليخرج مثل ذلك، لأن محل القديم قديم، فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل، واحترز بقيد إستحالة الاجتماع عن مثل السواد، والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد[5]، وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه

---

(١) أي من خواص الكثرة التضاد.

(٢) لأن مقابل الكثرة وهو الوحدة لا ينعقل فيها التضاد ضرورة أن الشيء لا يضاد نفسه فلهذا كان التضاد من خواص الكثرة.

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٤) فصغر زيد مثلاً وكبره يصح اجتماعهما إن اعتبر صغره بالإضافة إلى الجبل وكبره بالإضافة إلى الذرة مثلاً فليسا ضدين وإنما يمتنع اجتماع صغره وكبره إن أضيف إلى شيء معين.

(٥) في (أ) بزيادة (واحد).

معاً أي العلم بأن هذا الشيء متحرك، والعلم بأن هذا[1] ساكن في آن واحد، فإنهما لا يجتمعان، لكن لا لذاتهما، بل لامتناع الحركة والسكون وأما تصور حركة الشيء وسكونه معاً فممكن، ولذا يصح الحكم بإستحالتهما، وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر، والقرب والبعد على الإطلاق، فإنهما لا يتضادان وإن امتنع اجتماعهما في الجملة، وإنما يتضادان إن اعتبر إضافتهما إلى معين ككون الشيء صغيراً وكبيراً بالنسبة إلى زيد، ولا خفاء في أنه[2] لا حاجة إلى هذا القيد حينئذ لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما، وعند اتحاد الجهة يمتنع، فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك. وربما يعترض على تعريف المتضادين بالتماثلين كالسوادين[3] عند من يقول بامتناع اجتماعهما.

ويجاب بأن اتحاد المحل شرط[4] في التضاد، ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل.

كل اثنين غيران عند الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة[5] كل اثنين فهما غيران، فإن اشتركا في تمام الماهية[6] فمثلان[7] وإلا فمتخالفان وهما متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة[8] واحدة).

ما سبق من أقسام الكثرة وأحكامها على[9] رأي المتكلمين، وأما على رأي

---

(١) سقط من (ب) لفظ (هذه).

(٢) في (ب) ليس بدلاً من (لا).

(٣) في (أ) السوادين بإسقاط (الكاف).

(٤) في (ب) سر بدلاً من (شرط).

(٥) أي ما تقدم إنما هو عند المتكلمين، وأما عند الفلاسفة فكل اثنين فهما غير فالكثرة عندهم تستلزم الغيرية إذ لم يشترطوا فيها الوجود الخارجي ولا جواز الانفكاك.

(٦) كزيد وعمرو المشتركين في الحقيقة النوعية التي هي الإنسانية.

(٧) وهذا يطابق ما تقدم في تفسير المثلين.

(٨) او غير متقابلين إن لم يمتنع اجتماعهما كالسواد والحلاوة. (٩) سقط من (ب) حرف الجر (على).

الفلاسفة، فالكثرة تستلزم التغاير، بمعنى أن كل اثنين فهما غيران، فإن كانت الأثنينية بالحقيقة، فبالحقيقة، أو بالعارض فبالعارض، أو بالاعتبار فبالاعتبار، ثم الغيران، إما أن يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الإنسانية أو لا. فالأول المثلان، والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلاً، ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض، وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف، المثلان، وإن امتنع اجتماعهما، وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة، مما يمكن اجتماعهما، وربما يفهم من امتناع[1]الاجتماع في محل، وردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس، ومثل الإنسان والسواد، وفيه بحث سيجيء، وأما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر، وكذا قيد[2]وحدة الجهة إذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر، والأبوة مع البنوة على الإطلاق. والحق أنه احتراز عن خروج مثل ذلك، فإنهما متقابلان، ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة، وأما التقييد بوحدة المحل، فلأن المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الرومي، وسواد الحبشي.

(قال: فإذا كانا[3]وجوديين، فإن كان تعقل كل محل واحد من جهة واحد، بالقياس إلى الآخر[4]فمتضايفان، وإلا فمتضادان وإن[5]كان أحدهما عدمياً، فإن تقيد بكون الموضوع مستعداً للوجودي بحسب شخصه[6]أو نوعه،

---

(١) في (أ) اجتماع بدل (امتناع).

(٢) سقط من (ب) لفظ (قيد).

(٣) أي المتقابلين وجوديان.

(٤) أي بالإضافة إلى الآخر بحيث لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر.

(٥) وإن لم يكن المتقابلان وجوديين معاً فلا محالة إن كان أحدهما عدمياً والآخر وجودياً إذ لا يتقابل العدميان عند صاحب هذا التقسيم.

(٦) بمعنى أن القبول وصف شخص كعدم اللحية عن الأمرد فإن ذلك الأمر المعين قابل لمقابل هذا العدم وهو الالتحاء.

أو جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم، وإلا فإيجاب وسلب[1]، وإذا لم يمتنع أن يكون نقيض العدمي عدمياً كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللا عمى[2]، بمعنى رفعه أعم من البصر، وعدم الاستعداد له، فالأقرب أن يقال. إن كان أحد المتقابلين رفعاً للآخر فملكة وعدم، أو إيجاب وسلب، وإلا فتضايف، أو تضاد على ما ذكر[3].

وقد يقال: لا تقابل بين العدميين، أما المطلق والمضاف فظاهر، وأما المضافان فلاجتماعهما في غير ما أضيفا إليه كاللاسواد واللابياض في الأحمر، ولكون التقابل مشروطاً بوحدة الموضوع، وبهذا خرج مثل الإنسانية مع الفرسية، والملزوم مع عدم اللازم. وفيه نظر.

فإن قيل: قد تتقابل القضايا تناقضاً وتضاداً من غير تصور محل.

قلنا: بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات، يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها، لا صدقها على شيء، أو بحسب أن موضوع القضية مورد للإيجاب والسلب).

يريد حصر أقسام التقابل في الأربعة، ومبناه على أن المتقابلين يكونان وجوديين، أو وجودياً وعدمياً، فإن كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى تعقل الآخر، فمتضايفان كالأبوة والبنوة، وإلا فمتضادان كالسواد والبياض وإن كان أحدهما عدمياً، والآخر وجوديا، فإن اعتبر في العدمي، كون الموضوع قابلاً للوجودي بحسب شخصه، كعدم اللحية عن الشخص[4] الأمرد، أو نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أوجنسه القريب كعدم

---

(١) كالبياض واللا أبيض والبصر واللابصر، والوجود واللاوجود فإن سلب البياض حيث لم يشترط في موضوعه قبول البياضية صادق بالعلم والعلم لا يقبل البياض.

(٢) فإن امتناع سلب الإمكان العام واللا امتناع سلب ذلك السلب وهما عدميان والعمى عدم البصر واللا عمى سلب ذلك العدم فهما عدميان أيضاً.

(٣) فيما تقدم من أن الفرق بين المتضايفين والمتضادين موقوف التعقل وعدمه وإلا فكلاهما وجودي وهذا بناء على أن التضايف لا يقتضي العدمية

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (الشخص).

اللحية عن الفرس. أو جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر، فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم، وإن لم يعتبر ذلك السواد واللاسواد، فتقابل الإيجاب والسلب، إلا أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين.

كيف: وقد أطبق المتأخرون[1] على أن نقيض العدمي، قد يكون عدمياً، كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون[2] هو باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له، فما يقال أن اللاعمى. إما عبارة عن البصر فيكون وجودياً، وإما عن عدم قابلية المحل للبصر، فيكون سلباً لأمر وجودي، ليس بشيء، وإذا جاز أن يكونا عدميين. فالأولى أن يبين الحصر بوجه يشملهما[3]. كما يقال: المتقابلان إن كان أحدهما سلباً للآخر، فإن اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما أضيف إليه السلب، فتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وإلا فتقابل الإيجاب والسلب، وإن لم يكن أحدهما سلباً للآخر، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر[4]، فتقابلهما التضايف، وإلا فالتضاد، وقد يستدل على لزوم كون[5] أحد المتقابلين وجودياً، بأنه لا تقابل بين العدم[6] والمطلق والمضاف، ضرورة صدق المطلق على المقيد، ولا بين العدمين المضافين لوجهين أحدهما: أنهما يجتمعان في غير ما وقع الإضافة إليه، إما بطريق الصدق، فلأنه[7] يصدق على الأحمر، أنه لا أسود ولا أبيض، وإما بطريق الوجود، فلأنه قد[8] وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد، ولا بياض.

---

(١) في (ب) والمتأخرون أطبقوا بحذف لفظ (قد).

(٢) في (أ) بزيادة الضمير (هو).

(٣) في (أ) و (ج) يعمها بدلاً من (يشملها).

(٤) في (ب) إلى الثاني بدلاً من (الآخر).

(٥) سقط من (ج) لفظ (كون).

(٦) في (ب) العدم المطلق بحذف (الواو).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (قد).

(٨) في (ب) فلان بدلاً من (فلأنه).

وثانيهما: أن من شرط المتقابلين أن يكونا متواردين على موضوع واحد كما أشرنا إليه[1]، وقد صرح به[2] بعض المتأخرين، وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض، متعدد ضرورة أنهما لو أضيفا إلى واحد لم يكونا عدمين، وبهذا يخرج التقصي عن إشكالين:

أحدهما: أن مثل الإنسانية مع الفرسية داخل في حد[3] المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع أنه ليس أحد الأقسام[4] الأربعة، أما غير التضاد فظاهر. وأما التضاد، فللإطباق على أنه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع.

وثانيهما: أن الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا أحد الأقسام. أما السلب والإيجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض، وأما غيرهما فظاهر، ووجه التقصي أن مثل[5] هذا ليس من التقابل، لا انتفاء التوارد على موضوع واحد، وفي هذا الكلام[6] نظر أما أولا فلأن ما ذكر من اجتماع العدمين، إنما يكون. إذا لم يعتبر[7] إضافة أحدهما إلى الآخر، كما في اللاسواد، واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى، والامتناع واللاامتناع.

وأما ثانياً: فلأن الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الأعراض البتة للقطع بتقابل الإيجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية، واللافرسية، بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتباراً بالورود على المحل الذي هو الهيولي[8].

---

(١) في (ب) سابقاً بدلاً من (إليه).
(٢) في (أ) بحذف لفظ (به).
(٣) في (ج) بإسقاط لفظ (حد).
(٤) في (أ) أقسام بدلاً من (الأقسام).
(٥) في (ب) و (ج) سقط لفظ (مثل).
(٦) في (أ) و (ب) سقط (الكلام).
٧) في (ج) لم يقصد بدلاً من (يعتبر). (٨) راجع التعريف بالهيولى في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأما ثالثاً: فلتصريح ابن سينا وغيره بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحداً شخصياً كزيد للعدل والجور أو نوعياً كالإنسان للرجولية والمرئية، أو جنسياً كالحيوان للذكورة والأنوثة، أو أعم من ذلك كالشيء للخير والشر.

وأما رابعاً: فلأن الكلام في اللاسواد واللابياض لا في العدم[1] المضاف[2] إلى السواد، والعدم المضاف إلى البياض، ألا ترى أنك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض، نظراً إلى أن اللابياض عدم **مضاف**[3] إلى البياض فيكون موضوعه البياض.

فإن قيل: من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد. فإن قولنا: كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان، وضد لقولنا، لا شيء من الحيوان بإنسان، مع أنه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على **محل**[4].

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص، والمباينة والمساواة[5]، فإنها تكون في المفردات باعتبار الصدق، أعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود، أعني صدقها في أنفسها، فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين، امتناع الاجتماع في المحل، وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود.

وثانيهما: أن يجعل تقابل الإيجاب والسلب أعمم مما في المفردات والقضايا، ويعتبر موضوع القضية مورداً ومحلاً لثبوت المحمول له، وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء: أن الكمتقابلين بالإيجاب والسلب، إن لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية، واللافرسية، وإلا فمركب، كقولنا زيد

---

(١) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (العدم).
(٢) في (ج) القائم بدلاً من (المضاف).
(٣) في (ب) أضيف إليه بدلاً من (مضاف إلى البياض).
(٤) في (ج) عليه بدلاً من (على محل).
(٥) سقط من (أ) لفظ (المساواة).

فرس، وزيد ليس بفرس، فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال.

وقال ابن سينا: إن من التقابل الإيجاب والسلب. ومعنى الإيجاب وجود أي معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره، ومعنى السلب لا وجود بأي معنى كان، سواء كان لا وجوده في ذاته، أو لا وجوده في غيره.

التضاد الحقيقي

(وقد يعتبر[1] في التضاد[2] غاية الخلاف[3] ويسمى[4] بالتضاد الحقيقي، والأول بالمشهوري[5] وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجود في ذلك الوقت، ويخص باسم المشهوري والأول بالحقيقي، وأول كل[6] أعم[7]، وباعتباره يدخل في أقسام التقابل، تقابل مثل البياض مع الصفرة، والبصر نع عدمه من الشجر إلا أنهم صرحوا بأن أحد الضدين في المشهوري قد يكون عدماً للآخر، كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية، وإن غاية الخلاف شرط في المشهوري أيضاً[8]).

---

(١) في (ج) يشترط بدلاً من (يعتبر).

(٢) التضاد: الذي هو كون وجوديين لا يجتمعان ولا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر.

(٣) كالبياض والسواد فإذا لم يكن بينهما كالصفرة والبياض والحمرة والسواد فليسا بضدين.

(٤) ويسمى هذا التضاد المشترط فيه غاية الاختلاف بالتضاد الحقيقي.

(٥) والذي لا يشترط فيه غاية الاختلاف يسمى بالتضاد المشهوري لاشتهاره بين الفلاسفة.

(٦) وأول كل من القسمين.

(٧) أعم من الثاني منهما إذ الأول مطلق فيهما، والثاني مقيد فيهما ومعلوم أن المطلق أعم من المقيد فالأول في التضاد وهو كونهما وجوديين لا يجتمعان من غير توقف أحدهما على الآخر.

(٨) صرحوا بأن المشهوري يشترط فيه غاية الاختلاف أيضاً فيخرج نحو الصفرة والبياض عن المشهوري لاتحاده في هذا القيد بالحقيقي حينئذ فبطل حصر المتقابلات فيما ذكر لأن هذا القسم لا يدخل في غير التضاد فيخرج عن التقسيم وهو ظاهر.

ما مر من[1] تفسير التضاد، وتفسير الملكة والعدم هو الذي أورده قدماء الفلاسفة في أوائل المنطق، وأما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيداً آخر وهو في المتضادين، أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم، أن يكون العدم سلب الوجود عما[2] هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، وكل من التضاد والملكة والعدم، بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني ضرورة أن المطلق أعم من المقيد[3] إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي، والمقيد بالمشهوري، ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف، وكذا (الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه)[4] عن العقرب أو الشجر قادحاً في حصر التقابل في الأقسام الأربعة لكونه خارجاً عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الأخص.

أجاب المتأخرون بأن الحصر[5] إنما هو باعتبار المعنى الأهم أعني المشهوري من التضاد، والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك. وفيه نظر، أما أولاً فلأن الضدين في التضاد والمشهوري لا يلزم أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية. صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيماً لتقابل الملكة والعدم، وتقابل الإيجاب والسلب، بل وفي كلامهم، أنه اسم يقع على[6] التضاد الحقيقي، وعلى بعض أقسام الملكة والعدم، أعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر، والحق أنه

(١) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (من).
(٢) سقط من (ب) لفظ (هو).
(٣) في (ب) القيد بدلاً من (المقيد).
(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ج).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (إنما).
(٦) في (ب) يقع اسم على التضاد وسقط من (أ) حرف الجر (على).

أعم من ذلك إذ لا يمكن الانتقال في النطق، والعجمة، وفي الذكورة والأنوثة، وفي الزوجية والفردية، على أن تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع إلى الإيجاب والسلب، فإن الزوج عدد ينقسم بمتساويين، والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين، فالأول اسم للموضوع، أعني العدد مع الإيجاب، والثاني اسم له مع السلب، كذا ذكره ابن سينا.

وأما ثانياً: فلأنه صرح ابن سينا وغيره بأن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى أيضاً، وحينئذ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجاً عن الأقسام.

التقابل عام بالمعروض خاص بالعارض

(قال: ومن حكم التقابل أنه أعم من التضايف[1] باعتبار المعروض وأخص باعتبار العارض[2] أما أن التضاد قسيم التضايف وقسم منه باعتبارين[3]).

جواب عن اعتراض تقريره أن التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تماثلاً أو تضاداً أو غير ذلك، مما يدخل تحت المضاف، فكيف يجعل قسماً من التقابل أخص منه مطلقاً وقسيماً للتضاد منافياً له، وتقرير الجواب أن التضايف أعم من مفهوم التقابل العارض لأقسامه، ومفهوم التضاد العارض يمثل السواد والبياض، ضرورة أنه لا يعقل المقابل أو المضاد إلا بالقياس إلى مقابل أو مضاد آخر، وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه، بمعنى أن ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين، وقد لا يكونان، ومعروض التضاد مبايناً له كالسواد والبياض، فإنه لا تضايف بينهما.

---

(١) الذي هو قسم منه كما اقتضاه التقسيم السابق. ولكن ذلك العموم إنما هو باعتبار المعروض.

(٢) أي مفهومه العارض للمفردات لا باعتبار المعروض بمعنى أن مفهوم التضايف أهم من مفهوم التقابل ضرورة أنه لا يعقل مفهوم تقابل في شيء إلا بالإضافة إلى تقابل في مقابله فيصدق على ذلك المفهوم مفهوم التضايف لاشتماله على توقف العقل فيه على شيئين.

(٣) المذكورين وهما اعتبار المصدوق والمفهوم.

من أحكام التقابل مقوليته على ما تحته

(قال: وإن مقوليته على **الأقسام**[1] **بالتشكيك**[2]، **وأشهرها الإيجاب والسلب**، إذ باعتباره يمتنع **الاجتماع**[3] في البواقي لا التضاد باعتبار غاية **الخلاف**[4]، إذ لا غاية فوق التنافي الذاتي).

يريد أن من حكم التقابل أنه ليس جنساً لأقسامه، إذ لا يتوقف تعقلها على تعقله، وهذا ظاهر في التضايف، كما أن التوقف ظاهر في التضاد، وأما (في التضاد وأما)[5] في الباقين فمتردد.

وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الإيجاب والسلب أشد لأن امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات، وفي البواقي لاشتمالها على ذلك، وأوضح ذلك بأن الخير فيه عقدان عقد أنه خير وهو ذاتي، وعقد أنه ليس بشر وهو عرضي، وكونه ليس بخير ينفي الذاتي، وكونه شراً ينفي العرضي، ولا خفاء في أن النافي الذاتي أقوى وفي التجريد ما يشعر بأنه في التضاد أشد لأنه قال: وأشدها فيه.

الثالث: أي أشد أنواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه[6] بأن التضاد مشروط بغاية الخلاف، وهي غاية في امتناع الاجتماع. ورد بأنه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين، فإن أحدهما إنما يستلزم سلب الآخر.

وقيل: يعني كلامه أن شد الأنواع في التشكيك هو التضاد، لأن قبول القوة

---

(١) الأربعة التي تحته وهي التضاد والتضايف والإيجاب والسلب والعدم.

(٢) بمعنى أنه إنما يقال على هذه الأقسام ويصدق عليها بطريق التشكيل لا بطريق التواطؤ والاشتراك.

(٣) كان الإيجاب والسلب أقوى هذه الثلاثة إنما هو باعتبار اشتمالها على الإيجاب والسلب.

(٤) الذي بين الضدين.

(٥) ما بين القوسين من (أ) و (ج) ساقط.

(٦) في (ب) وجه بدلاً من (ووجه).

والضعف في أصنافه[1] من الحركة والسكون[2]، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي.

مرجع الإيجاب والسلب

(قال: ومن حكم الإيجاب والسلب أن مرجعهما إلى القول والعقد[3] إذ السلوب اعتبارات[4] لها عبارات لا ذوات، وإلا لكان للإنسان بحسب سلب ما عداه[5] معان لا تتناهى).

أي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى أن السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية، وإلا لكان للإنسان مثلاً معان غير متناهية لأنه ليس بفرس ولا ثور، ولا ثعلب[6]، ولا أشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا، وبه يظهر أن ليس معناه ما فهمه بعضهم من أنه[7] ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب كيف، ولا يعنون بالإيجاب إلا مثل السواد بالنسبة إلى اللاسواد وهو موجود في الخارج.

من أحكام السلب والإيجاب

(قال: وإنهما عند النقل إلى الحكم[8] يقتسمان الصدق والكذب[9] والبواقي

(١) في (أ) سقط لفظ (أصنافه).
(٢) في (ج) التوقف بدلاً من (السكون).
(٣) لا إلى التحقق الخارجي بمعنى أن مجموعهما لا يرجع عند ورودهما في محل إلى التحقق بالوجود الخارجي.
(٤) عتبارات عقلية لا وجود لها خارجاً.
(٥) في (ج) مضاف بدلاً من (معان).
(٦) في (ب) ولا ثلث وهو تحريف.
(٧) في (ب) من أن ليس بخلاف (أ) و (ج).
(٨) أي عند نقلهما من حال الأفراد إلى حال الحكم بهما على موضوع واحد.
(٩) فيكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً ولا يجتمعان على كذب معاً ولا على صدق معاً لامتناع اجتماع النقيضين ثبوتاً أو نفياً.

قد يكذب[١] لعدم الموضوع أو لخلوه).

أي ومن حكم الإيجاب والسلب أنهما إذا نقلا إلى الحكم والقضية، كان أحدهما صادقاً، والأخر كاذباً البتة سواء وجد الموضوع أو لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين، وارتفاعهما بخلاف سائر الأقسام، فأنه يجوز أن يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع أو لخلوه عنهما، كما[٢] إذا حمل الأعمى والبصير، أو الأسود والأبيض، أو الأب والابن على العنقاء أو على **العقل**[٣].

فإن قيل: إن أريد بالنقل إلى القضية حملَ المتقابلين على موضوع، فالإيجاب والسلب أيضاً قد يكذبان [٤] لعدم الموضوع. كما في قولنا: العنقاء أسود، ولا أسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع، وإن أريد اعتبار التقابل بين النقيضين، فهذا لا يتصور في التضايف، ولا في ملكة والعدم.

قلنا: المراد الثاني في الإيجاب والسلب، والأول في البواقي، وقد يقال القضية إنما تكون معدولة مفتقرة إلى وجود الموضوع[٥] إذا أريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض، عدل في التعبير عنه إلى طريق السلب وأما إذا أريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة، فقولنا العنقاء لا أسود إذا أريد باللا أسود نقيض الأسود، أعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء أسود.

أحكام التضاد .

(قال: ومن حكم التضاد أن الموضوع[٦] قد لا يخلو عن أحد الضدين[٧]

---

(١) في (ج) قد يكون بدلا من (قد تكذب) (٢) سقط من (أ) و (ج) لفظ (كما).

(٣) في (ب) النقل بدلاً من (العقل). (٤) في (ب) يكونان بدلاً من (يكذبان).

(٥) في (ب) الممنوع بدلاً من (الموضوع).

(٦) أي الذات التي من شأنها أن يعرض لها الضدان فتكون موضوعاً لهما مقوماً لما يحل فيه منهما.

(٧) المتقابلين عليه لاتصافه بأحدهما بعينه دون الآخر.

بعينه **كالنار**[1] عن الحرارة أو لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو[2] ما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر أو بسلب الطرفين كاللاعادل، واللاجائز أو بدون ذلك كاشفاف يخلو عن السواد البياض).

ظاهر وفيه إشارة إلى أن تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم.

التضاد الحقيقي يوجد بين نوعين

(قال: وإن **الحقيقي**[3] **منه إنما يكون**[4] بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد **والبياض**[5] لا بين جنسين كالفضيلة **والرذيلة**[6]، وكالخير والشر، أو نوعين من جنسين، كالعفة **والفجور**[7]، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة، وعولوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر، وأما المشهوري فقد صرحوا بأنه قد يكون بين جنسين كالخير والشر، أو نوعين من جنس كالعفة والفجور، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن).

يعني أن من حكم التضادان الحقيقي منه لا يكون إلا بين نوعين أخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون، ويلزم من هذا الحصر، أنه

---

(١) فإنها موضوعة للحرارة المقابلة للبرودة.

(٢) في (أ) و (ب) الكون وهو تحريف.

(٣) أي التضاد الحقيقي الذي يفيد غاية الاختلاف.

(٤) أي يوجد ويتحقق.

(٥) فإنهما نوعان من جنس اللون الذي هو بعض أجناس العروض وهما الأخيران من أنواع اللون لوجود وسطين قبلهما أدنى منهما في الاختلاف كالبياض مع الصفرة والحمرة مع السواد.

(٦) فإن الفضيلة جنس تحتها الحكم والعلم والعدل وغير ذلك، والرذيلة جنس تحتها الطيش والجهل والجور وغير ذلك.

(٧) العفة: نوع من الفضيلة الشرعية الصادقة على العدل وملازمة العبادة وترك المحرمات وعلى غير ذلك. والفجور: نوع من الرذيلة الشرعية الصادقة على الجور وعدم العبادة والإقدام على المحرمات وغير ذلك. فالعفة ليست ضداً حقيقياً للفجور لكونهما جنسين لا من جنس.

لا يكـون بين جنسـين كالفضيلة والـرذيلة، والخـير والشر، ولا بـين نـوعـين من جنسـين كالعفـة الداخلة تحت الفضيلة، والفجـور الـداخـل تحت الـرذيلة، إذا فرض كونهما جنسين، ولا بين أنواع فوق الاثنين. سواء كانت من جنس واحد، كـالسواد والبيـاض والحمـرة الـداخلة تحت اللون، أو من جنسـين كـالشجـاعـة والتهور والجبن[1]، ويلزم من هذا أن لا يكـون ضد الـواحد إلا واحـداً حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض، وآخر هو الحمرة، ولا للشجاعة ضد هو التهور، وآخـر هـو الجبن[2]، وعـولـوا في إثبـات ذلـك عـلى الاستقـراء، وأمـا التضـاد المشهوري، فقد صرحوا بأنه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس، بل قد يكـون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة، والخير والشر، أو بين نوعين من جنسـين كالعفـة والفجـور، أو بين أنواع من جنس (كـالسواد والبيـاض والحمرة، أو من جنسـين كـالشجـاعـة والتهـور، والجبن، وفيـه نـظر من وجـوه أن معنى[3] الاستقـراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس)[4]. هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما، ولا طريق إلى نفيه عـما بين الفضيلة والـرذيلة، أو العفة والفجـور، سوى أنـه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس، وهذان جنسان أو نوعـان من جنسين وهـذا دور ظاهر.

الثاني: أنه إن اشترط في التضاد غاية الخـلاف فكونـه فيما بـين نوعـين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي لأن غاية الخلاف إنما يكون بـين الطرفـين لا بين الطرف وبعض الأوساط[5]، وإن لم يشترط فبطلانه ظاهر[6]، كما في أنواع اللون.

الثالث: أنهم أطبقوا[7] على تضاد السـواد والبياض عـلى الإطلاق، مـع أنهما

---

(١) في (ب) الحين بدلاً من (الجبن).

(٢) في (ب) الحين بدلاً من (الجبن).

(٣) في (أ) أن الاستقرار بدون لفظ (معنى).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) الأساط (وهو تحريف).

(٦) في (ج) واضح بـدلاً من (ظاهر).

(٧) في (ب) تمسكوا بتضاد بـدلاً من (أطبقوا على تضاد السواد).

ليسا نوعين أخيرين من اللون، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة[1] مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك، وكذا البياض، فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض.

الرابع: أن ما ذكره ابن سينا من تحقيق التضاد المشهوري بين أنواع كالشجاعة، والتهور، والجبن[2] ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضاً.

نفي التقابل بين الوحدة والكثرة

(قال: لا تقابل بين الكثرة والوحدة بالذات [3]، بل يعارض العلية[4] والمكيالية، لأن موضوعهما لا يتحد بالشخص، ولأن أحد المتقابلين لا يتقوم بالآخر.

ورد الأول: بأن الموضوع قد لا يتحد بالشخص، بل بالنوع أو بالجنس أو بعارض أعم، ومع ذلك فبمجرد الفرض.

والثاني: بمنع تقوم الكثرة بالوحدة، وإنما يتقوم معروضها، بمعروضها[5] ولا نزاع في أن المتقابلين، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس واللا فرس والبصير والأعمى، والأب والابن، والأسود والأبيض لم يكونا متقابلين بالذات[6] فكيف نفس المعروض.

---

(١) في (ج) متباينة بدلاً من (مختلفة). (٢) في (ب) الخير بدلاً من (الجبن).

(٣) لأن المتقابلين بالذات هما الأمران اللذان تتنافى حقيقتهما لنفسهما لا اللازم لهما في معروض يقبلهما، والوحدة والكثرة ليست كذلك إذ لا تنافي بين ذاتيهما.

(٤) يعارض وصف العلية للوحدة، ووصف المعلولية للكثرة، ويعارض وصف المكيالية للوحدة، ووصف المكيالية للكثرة فإن الكثرة حيث كانت هي مجموع فهي مكيلة بالوحدة أي معدودة ومجموعة بها والوحدة مكيال لها، أي جامعة وعادة لها. (٥) سقط من (أ) و (ب) بمعروضها.

(٦) اتفاقاً لأنه لما اعتبر المحلان مع الوصفين والمحلان لا تقابل بينهما صار المجموعان لا تقابل بينهما بالذات بل بالعرض بالنظر إلى الوصف الذي هو جزء لمجموع فإذا كان المجموع من العارض والمعروض إذا اعتبر مع مجموع عارض ومعروض آخر لم يكن بين المجموعين تناف مع تنافي العارضين والمعروضين.

فإن قيل: التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع[1] العارضين[2].

قلنا: لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الإيجاب والسلب كالأبيض الحلو فيه البياض، واللا بياض أعني الحلاوة.

ومن ههنا قيل: إن بين مفهوميهما تقابل الإيجاب والسلب. والحق أنهم أرادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها التعدد، وأما مفهومهما المفسران[3] بالانقسام وعدمه، فالظاهر تقابلهما بالإيجاب والسلب).

من كلام الفلاسفة أن بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية، والمعلولية، والمكيالية، والمكيلية، وذلك أن الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالاً لها، والكثرة معلولاً متقوماً بالوحدة ومكيلة بها، وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين:

أحدهما: أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص بما سبق في تفسير التقابل، وموضوع الوحدة والكثرة، ليس كذلك، لأنه إذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته (وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو مراد الإمام بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات لأن التي كانت ثابتة فبطل)[4] الوحدانية وبالعكس. أي إذا طرأت الوحدة على الأشياء بطلت الهويات المتكثرة موضوع الكثرة، (لأن موضوع الكثر[5] مجموع الوحدات، وإلا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها.

وثانيهما: أن الوحدة مقومة للكثرة، ولا شيء من المتقابلين كذلك. أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر وأما في التضايف، فلأن المقوم للشيء

---

(١) في (ج) امتناع بدلاً من (اجتماع).

(٢) ضرورة صحة وجود الوصف عند وجود القابل وهو الموصوف لكن اجتماع العارضين المتنافيين أو جواز اجتماعهما محال.

(٣) في (أ) و (ب) المعتبران بدلاً من المفسران.

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

يتقدم عليه وجوداً أو تعقلاً[١]. والمتضايفان يكونان معاً في التعقل والوجود، وأما في التضاد، فلأن المقوم للشيء يجامعه، والضد لا يجامع[٢] الضد، بل يدافعه[٣].

فإن قيل: هذا كاف في الكل لأن الاجتماع في المحل ينافي القابل[٤] مطلقاً.

قلنا: ممنوع لما سيجيء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب قد يجتمعان في محل إذاً (وحصلت هوية واحدة، وكان هذا مراد الإمام بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة، فبطل موضوع الكثرة)[٥]كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص[٦]فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللا فرسية، بل صرحوا بأنه قد يكون واحداً بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجولية. والمرئية للإنسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر أعم عارض كالخير والشر للشيء، ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كإنسان للفرسية واللافرسية في قولنا: الإنسان فرس[٧]، والإنسان ليس بفرس.

والإمام رحمه الله، جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل[٨]عدم التضاد بينهما، فإن من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد، ولو بالإمكان، كما إذا كان أحدهما لازماً كسواد الغراب[٩].

---

(١) في (ب) عقلاً بدلاً من (تعقلاً).

(٢) في (ج) بزيادة (يشارك).

(٣) في (ج) رافعه بدلاً من (يدافعه).

(٤) في (ب) التقبل بدلاً من (القابل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ج).

(٦) سقط من (ب) لفظ (بالشخص).

(٧) في (ج) الإنسان حيوان بدلاً من لفظ (فرس).

(٨) في (ج) بزيادة حرف الجر (على).

(٩) في (ج) بزيادة لفظ (القار).

وأما الثاني: فلأنه إن[1] أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع، إما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان. وإما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة، وهو كون الشيء بحيث ينقسم، بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث[2] لا ينقسم، وإن أريد أن معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة، بمعنى أن الكثير مؤلف[3] يصدق على كل جزء منه، أنه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم، لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين، بل معرضيهما، ولا نزاع في ذلك، ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس، واللا فرس، وكالبصير والأعمى، وكالأب والابن، وكالأسود والأبيض، لم يكن[4] تقابلهما بالذات، فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين.

فإن قيل: المراد الثاني، وهو ينافي التقابل لأن كون أحد المعروضين مقوماً بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو[5] يستلزم اجتماع وصفيهما أو إمكانه لا أقل.

قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان المعروضان في محل، وهو ليس بلازم، وإنما اللازم اجتماعهما في الوجود، ولو سلم، فالاجتماع في المحل. إنما ينافي جميع[6] أقسام التقابل إذا كان بحسب الصدق، أعني حمل المواطأة لا بحسب الوجود، أعني حمل الاشتقاق لما ذكر في أساس المنطق، من أن امتناع المتقابلين في موضوع واحد، يعتبر في تقابل الإيجاب والسلب، بحسب الصدق عليه، وفي البواقي بحسب الوجود فيه، كالأبيض الحلو، فإن فيه البياض، واللا بياض، لأن اللابياض مقول على الحلاوة

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كان).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بحيث).
(٣) في (ب) و (ج) فيكون بدلاً من (مؤلف).
(٤) في (ج) فليس بدلاً من (لم يكن).
(٥) في (ب) و (ج) وهذا بدلاً من (وهو).
(٦) سقط من (أ) لفظ (جميع).

الموجودة فيه، والمقول على الموجود في الموضوع، موجود في الموضوع، ثم ما يمتنع[1] اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من[2] غير عكس، وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس، فظهر أنه لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب من الوحدة والكثرة، بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقاً[3]، أو إلى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك، وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد، ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود، لم يكن بين العدد والواحد تقابل أصلاً[4]، وهذا ظاهر، فيما هو جزء الكثرة، وأما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها، كما إذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يوهم تضادهما، بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء، مع بطلان أحدهما بالآخر. ونفاه الإمام، بأنهما ليسا على غاية[5] الخلاف، وبأن موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف.

---

(١) في (ج) الذي يمتنع بدلاً من (ما يمتنع).
(٢) في (ب) ولا عكس بدلاً من (من غير).
(٣) سقط من (ج) لفظ (مطلقاً).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (أصلاً).
(٥) في (ب) و (ج) نهاية بدلاً من (غاية).



المنهج الخامس

في العلية والمعلولية

وفيه مباحث:

الأول: في تعريف العلة

الثاني: يجب وجود المعلول عند وجود الفاعل

الثالث: وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

الرابع: الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة

الخامس: لا تأثير للقوى الجسمانية

السادس: يستحيل تراقي عروض العلة والمعلول

السابع: المادة للصورة محل وقابل وحامل



المنهج الخامس

العلية والمعلولية

(قال: المنهج الخامس في العلية والمعلولية[1]، وهما اعتباران متضايفان[2]لا يجتمعان في شيء إلا بالقياس إلى شيئين[3]، وبيانهما في مباحث.

من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية، وهما من الاعتبارات العقلية، التي لا تحقق لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف، إذ العلة لا تكون إلا بالنسبة إلى المعلول، وبالعكس، فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين، كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها، معلولة لعلتها.

---

(١) أي في كون الشيء علة وكونه معلولاً.

(٢) لا وجود لهما خارجاً ومعنى كونهما متضايفين أن كون الشيء علة لا يعقل إلا بالإضافة إلى كون شيء آخر معلولاً له والعكس.

(٣) متباينين إذ لو كان الشيء علة لشيء ومعلولاً لذلك الشيء، والعلة أصل والمعلول فرع والأصل مقدم على الفرع لزم كون الشيء متقدماً ومتأخراً عن نفسه بخلاف ما إذا كان علة لشيء ومعلولاً لشيء آخر، فإنما يلزم تقدمه عن معلوله وتأخره عن علته التي هي غير ذلك المعلول ولا استحالة فيه.



المبحث الأول

تعريف العلة

(قال: المحبث الأول: العلة[1]ما يحتاج إليه الشيء[2]، وإن كان إطلاقها ينصرف إلى ما يصدر عنه الشيء، ثم إن كانت داخلة في الشيء، فوجوبه معها، إما بالفعل فصورية، وإما بالقوة فمادية، ويدخل فيهما الجزء من الصورة[3]والمادة، وبذكر الوجوب يندفع أن الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة، إلا أنه يرد الجزء الغير الأخير من الصورة جمعاً منعاً، إن كانت خارجة، فالشيء إما بها ففاعلية، أو لها فغائية، ويقال للأولين علة الماهية، وللآخرين علة الوجود، ومرجع الشروط والآلات إلى الفاعل، ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع، ولا يستحيل دخوله في علة الوجود، بمعنى أن العقل، إذا لاحظ وجود المعلول، لم يجده حاصلاً بدونه.

وقد يقال: إنه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبىء عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه إلا بالعرض).

---

(١) العلة في اللغة: عرض مؤدي للبنية الجسمية ولما كانت بهذا المعنى سبباً في تأثير الجسم بالأذى وفي اتصافه بذلك الأذى نقلت عرفاً لمطلق ما يكون سبباً في تحقق الشيء فهو عرفاً.

(٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (الشيء).

(٣) إذ لا يجب حصوله مع ذلك الجزء لصحة حصوله بلا وجود للمعلول وذلك كجزء صورة السرير المقصود حصوله على التربيع مثلاً فإن أحد أضلاعه الأربعة جزء من مجموع ما تحصل به صورته ولا يجب معه السرير لصحة حصوله مع التثليث ولا يجب السرير على ذلك التقدير حتى يحصل مجموع التربيع فيجب بالفعل.

قد يراد بالعلة ما يحتاج إليه الشيء. وبالمعلول ما يحتاج إلى الشيء، وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، ثم علة الشيء أعني ما يحتاج هو[1]إليه إما أن تكون داخلة فيه أو خارجة عنه فإن كانت داخله فوجوب الشيء معها، إما بالفعل وهي العلة الصورية، وإما بالقوة وهي العلة المادية، وإن كانت خارجة عن الشيء. فإما أن يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية، أو لأجلها وهي العلة الغائية، ويخص الأوليان أعني المادية والصورية باسم علة الماهية، لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته[2]، كما في وجوده، ولذا لا يعقل إلا بهما، أو بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل[3]، ويخص الآخر بأنه أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود، لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط، ولذا يعقل بدونهما، وتمام هذا الكلام ببيان أمور أن ما لا ذكر في بيان الحصر، وجه ضبط لأنه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله الشيء سوى الاستقراء أن المراد بالصورية والمادية، وما ينسب إليهما[4]من الأجزاء لصدق التعريف عليها، وكذا في الفاعلية والغائية، وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء وما ذهب إليه الإمام من أن الشروط من أجزاء العلة المادية، بناء على أن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل معها[5]ليس بمستقيم، لأنها خارجة عن المعلوم، وقد صرح هو[6]أيضاً بأن المادية داخلة أن ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب، وهو الموافق لكلام ابن سينا[7]أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور، لأن المادة إذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا

---

(١) سقط من (ب) الضمير (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ماهيته).

(٣) في (ب) و(ج) وغيره بدلاً من (والفصل).

(٤) في (ج) وما ينسب من الأجزاء بدون (إليهما).

(٥) سقط من (ج) لفظ (معها).

(٦) ليس في (ب) الضمير (هو).

(٧) راجع ما ذكره ابن سينا في كتابيه الإشارات والنجاة حول هذا الموضوع.

بالقوة، فيدخل في تعريف الصورة، فلا يكون مانعاً، ويخرج من تعريف المادة فلا يكون جامعاً بخلاف الوجوب، فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل. وكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجوداً لشيء معه بالفعل البتة، والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة، وحينئذ لا انتقاض أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة، يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل، فيدخل في[1]تعريف المادية، ويخرج عن[2]تعريف الصورة، فينتقض التعريفان جمعاً ومنعاً، ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكاني بحيث لا ينافي الفعل، لأن الفساد حينئذ[3]أظهر أن حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على أن الجنس والفعل ليسا جزأين من النوع بل من حده[4]على ما سبق تحقيقه، وجعله الإمام مبنياً على أنه لا تغاير[5]بين الجنس والمادة، ولا بين الفعل والصورة إلا بمجرد الاعتبار لما مر من أن الحيوان المأخوذ بشرط أن يكون وحده، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع مادة، والمأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، ويكون مقولاً على المجموع جنس وهو[6]إنما يتم لو كان الجنس مأخوذاً من المادة، والفصل من الصورة البتة، حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول، وقد صرح المحققون بخلافه، إن من شروط ما هو عدمي كعدم المانع، فإن كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو[7]باطل، لأن امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

---

(١) في (ج) هذا بدلاً من حرف الجر (في).
(٢) سقط من (ب) حرف الجر (عن).
(٣) سقط من (ج) لفظ (حينئذ).
(٤) في (ب) وقد سبق تحقيقه بدلاً من (على ما سبق).
(٥) في (ج) لا اختلاف بدلاً من (لا تغاير).
(٦) في (ب) وذلك يتم بدلاً من (وهو).
(٧) في (ج) وهذا بدلاً من الضمير (وهو).

والجـواب: أن المؤثـر في وجـود المعلول ليس هـو العلة[1] الفـاعليـة بحملتها، بل ذات الفاعل فقط، وسائر ما يرجع إلى الفاعل، إنما هي شـرائط التأثير، ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقـرون بأمـور عدميـة، بمعنى أن العقل إذا لاحظه حكم بأنه لا يحصل بدونها مع القطع بأن المـوجد هو الفاعل الموجود، وحينئذ لا ينسد[2] باب إثبات الصانع، لأن وجود الممكن يحتـاج إلى وجود مـوجد، وإن كـان مقروناً بشرائط عـدمية. وقـد يجاب بـأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي. وذلك الأمر العدمي الذي يظن كـونه شـرطاً لازم لـه. كاشف[3] عنـه مثلاً شـرط احـتراق الخشبـة ليس بـزوال الـرطـوبـة، وانعـدامها، بـل وجود اليبـوسة الـذي ينبىء عنه زوال الـرطوبـة[4] وكذا سـائـر الصور.

فـإن قيل: نفس عـدم الحادث من مبـادىء وجـوده لافتقـاره إلى الفـاعـل المقارن له.

قلنا: الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقـارنه، ولهـذا كان تقـدم عدم الحـادث على وجوده زمـانياً محضـاً لا ذاتياً، وكيف يعقـل احتيـاج وجود الشيء إلى عدمه، فهو ليس من المبادىء إلا بالعـرض بمعنى أنه يقـارن المبدأ.

العلة التامة والناقصة

(قال: ثم جميع ما يحتاج الشيء[5] يسمى علة تامة، سواء كان هو الفاعل

---

(١) اسقط من (ب) لفظ (هو).

(٢) في (ج) لا يفسر وهو (تحريف).

(٣) سقط من (أ) لفظ (له).

(٤) في (ب) خلوه من المرطوبة.

(٥) في وجوده بمعنى أن ذلك المحتاج إليه إن كان بحيث إنه متى حصل وجد ذلك الشيء البتة فهو يسمى علة تامة.

وحده[1]، أو مع الغاية كالبسيط للبسيط[2] إيجاباً أو اختياراً أو مع البواقي[3]، كما[4] في المركبات، وحينئذ لا يتصور تقدمها، والاحتياج إليها، إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء.

العلة إما تامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء بمعنى أنه لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة، وإما ناقصة هي بعض ذلك، والتامة قد تكون هي الفاعل وحده، كالبسيط الموجد للبسيط إيجاباً وقد تكون هي مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختياراً، فإن فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه، وقد يكون هو مع المادة والصورة أيضاً كالموجد للمركب عنهما، إما الغاية أو بدونها، وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه، وإنما التقدم لكل جزء منها، فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط والغاية.

تقسيم أقسام العلة

(قال: وكل من الأربع ينقسم[5] إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة، إلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة

---

(١) دون سائر العلل أو كان هو الفاعل مع الغاية.

(٢) فإن تأثير البسيط في البسيط كالعقل يؤثر في العقل في زعم الفلاسفة بالإيجاب لا يتوقف فيه الأمر إلا على المؤثر.

(٣) أو كان هو الفاعل مع العلل البواقي مما سوى الفاعل من الغائية والمادية والصورية.

(٤) من المادة والصورة التي هي نفس ذلك الشيء المعلول، وإذا اشتملت هذه العلة على نفس المعلول فالشيء لا يتقدم ولا يحتاج إلى نفسه في الوجود.

(٥) إلى سبعة أقسام إن عُد كل متقابلين قسماً وإلا فأربعة عشر. وذلك أن الفاعلية منها تنقسم إلى بسيطة ومركبة وإلى كلية وجزئية وإلى ذاتية وعرضية وإلى قريبة وبعيدة وإلى عامة وخاصة وإلى مشتركة ومختصة وإلى ما بالقوة وما بالفعل.

ومختصة بالذات وبالعرض، وإلى ما بالقوة وما بالفعل[1].

يعني أن كلاً من العلل الأربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة، وباعتبار إلى كلية وجزئية، وباعتبار إلى ذاتية وعرضية، وباعتبار إلى قريبة وبعيدة، وباعتبار إلى عامة وخاصة، وباعتبار إلى مشتركة ومختصة، وباعتبار إلى ما بالقوة، وإلى ما بالفعل.

---

(١) سقط من (ج) وإلى ما بالقوة وما بالفعل

المبحث الثاني

وجود المعلول يجب عند تمام الفاعل

(قال: المبحث الثاني: يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل[1] لامتناع الترجيح بلا مرجح، وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الإمكان[2]، فتقدمه لا يكون إلا بالذات، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون إلا بشرط حادث يقارنه لتعلق الإرادة).

يعني إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلات والقابل يجب وجود المعلول، إذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحاً[3] بلا مرجح، لأن التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى معه[4] شيء يجب الترجح، وإذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير، لأن الاحتياج إلى المؤثر التام من لوازم الإمكان، والإمكان من لوازم المعلول، فلو لم يجب وجود المؤثر التام[5] عند وجود المعلول، لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم، هذا خلف، وإذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود، لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان، بل بالذات بمعنى الاحتياج

---

(١) أي إذا وجد الفاعل من حيث أنه فاعل بأن وجد معه شرائط التأثير وآلاته حتى لا يبقى وجه مما يوجب ترجيح وجوده معلوله.

(٢) بمعنى أن المعلول لا يكون إلا ممكناً فالامكان من لوازم المعلول والاحتياج إلى الفاعل من لوازم الإمكان فتكون الحاجة من لوازم المعلول لأن لازم اللازم لازم.

(٣) في (ب) ترجيحاً بدلاً من (ترجحاً).

(٤) سقط من (أ) لفظ (معه).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (التام).

إليه، بحيث يصح أن يقال، وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس.

فإن قيل: لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى التقديم لتأخره عنه بالزمان.

قلنا: من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الإرادة عندنا، والحركات والأوضاع عند الفلاسفة، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل، ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير.

فإن قيل: الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا[1]يكون إلا بعد وجودها، ووجود[2] المعلول، إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه فيكون متأخراً عن وجود العلة.

غاية الأمر أن يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح.

قلنا: كون الإيجاد بعد وجود العلل[3]مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع.

افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة

(قال: فعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة يفتقر إلى عدم العلة ولو ببعض الشروط[4]، وعدم الثبوت[5]لا ينافي الشرطية[6]بهذا المعنى، فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده، وبعدمه عدمه، إن سابقاً فسابق، وإن لاحقاً فلاحق، وبقاء المعلول عند انعدام العلة إنما يتصور في

---

(١) سقط من (أ) لفظ (لا).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (لا).

(٣) في (ب) العلة بدلاً من (العلل).

(٤) التي تتوقف في وجود معلولها عليها. والحاصل أن تمام العلة موجب لوجود المعلول وإلا لصح تأخيره فيكون وجوده ترجيحاً بلا مرجح.

(٥) أي عدم ثبوت العلة الذي جعل شرطاً يتوقف عليه عدم المعلول.

(٦) التي قررت له، يعني أن العدم يصح أن يكون شرطاً لعدم آخر ينتفي ذلك العدم بانتفائه.

المعدات كالابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات).

يعني لما ثبت أنه[1]كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض أنه كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة[2]إما بذاتها أو ببعض جهات تأثيرها وأكد الحكم بقوله: ولو في غير القار لأنه قد يتوهم أن الأعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعم[3] أجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى أن ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود، وإن بقيت علته، وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة، فإن قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون أثراً[4]أو مؤثراً. قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون أحدهما[5]محتاجاً والآخر[6]محتاجاً إليه، وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التأثر والتأثير، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن الفاعل في طرفي الممكن أعني وجوده وعدمه واحد، يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه، أما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى أن عدم حدوث الحادث محتاج إلى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير وأما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق، يعني أن زوال وجوده يحتاج إلى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير.

فإن قيل: ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن[7] بعد الأب[8]، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (إنه).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (التامة).
(٣) في (ب) قد تتقدم بدلاً من (قد ينعدم).
(٤) في (ب) بزيادة الضمير (هو).
(٥) في (ج) الأول بدلاً من (أحدهما).
(٦) في (ج) الثاني بدلاً من (الآخر).
(٧) في (ج) الولد بدلاً من (الابن).
(٨) في (ج) الوالد بدلاً من (الأب).

قلنا: ذاك في العلل المعدة، وكلامنا في العلل المؤثرة. فالأب بالنسبة إلى الابن ليس إلا معداً للمادة لقبول الصورة، وإنما تأثيره في حركات وأفعال تفضي إلى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته، وفي هذا قياس سائر الأمثلة. فإن البناء إنما يؤثر في حركات تفضي إلى ضم أجزاء البناء بعضها بالجواز إلى بعض، ووجوده إنما هو أثر التمسك المعلول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة ، وأما على رأي القائلين باستناد الكل إلى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الإرادة فالأمر بين.

المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء

(قال: والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر في البقاء[1] كالشمس للضوء[2] وقد يكون غيره[3] كمماسة النار للاشتعال[4] واستمرارها بمعونة الأسباب لبقائه[5]).

يريد أن ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه، وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر، وهذا ما يقال: إن علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

---

(١) أي في بقاء ذلك الموجود.

(٢) لحاصل في مقابلها فإنها هي المؤثرة في وجود ذلك الضوء، وهي المؤثرة في بقائه على المقابل لأنها إذا غابت عن المقابل انتفى بقاء ضوئها عليه.

(٣) أي غير المؤثر في الوجود.

(٤) الذي هو أخذ النار المشتعل فيه وشروعها في حروقه فإن تلك المماسة علة الاشتعال أولاً.

(٥) أي لبقاء ذلك الاشتعال.

المبحث الثالث

وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

(قال: المبحث الثالث وحده المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل[1] خلافاً لبعض المعتزلة[2] ولا عكس[3] خلافاً للفلاسفة، حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي[4].

أما الأول: فلأن الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج إلى كل لعلتيها واستغنى عنها العلية الأخرى، ولأنه إما أن يحتاج إلى كل منهما فيكون جزء علة، أو إلى إحداهما فقط فيكون هو العلة بخلاف النوع، فإن المحتاج إلى كل منهما فرد مغاير للمحتاج إلى الأخرى كأفراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها وفرد ما إلى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع إلى علة (ما) مع جواز الاجتماع نظراً إلى تعدد الأفراد، وهل يستند الفرد بعينه إلى علة ما بأن يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل التشخص. فيه تردد[5]

---

(١) أي كون وحدة واحد بالشخص يقتضي كون علته واحدة فلا يجوز أن يكون لشخص واحد علتان مستقلتان بحيث يوجد بكل منهما على الانفراد.

(٢) فإنه يقول بالجواز إذ الجوهر الفرد يجوز أن يلتصق بيد زيد ويد عمرو مثلاً، فإذا جذبته يد زيد ودفعته يد عمرو لصوب الجذب في آن واحد فلا محالة تحصل حركته حينئذ منهما.

(٣) أي لا توجب وحدة العلة وحدة المعلول.

(٤) وهو الذي وحدته شخصية مع انتفاء تعدد الشروط والآلات.

(٥) أي نظر واحتمال فيصح أن يقال بالاستناد نظراً إلى أن تشخص الشيء يتحقق بدون فاعله وأن يقال بعدمه نظراً إلى أن التشخص لا يتحقق في الشيء إلا باختيار وتعلق تأثير المؤثر الخاص به.

يريد أن الواحد الشخص لا يكون معلولاً لعلتين تستقل كل منهما بـإيجاده خـلافـاً لبعض المعتـزلة والـواحد من جميـع الوجـوه لا يلزم أن يكون معلولـه واحـداً بل قـد يكـون كثيـراً خـلافـاً للفـلاسفـة حيث ذهبـوا إلى أن الـواحـد المحض[1]من غيـر تعدد شـروط وآلات واختلاف جهـات واعتبارات لا يكـون علة إلا لمعلول واحد.

أمـا الأول: وهـو امتنـاع اجتمـاع العلتين المستقلتين على معلول واحـد فلوجهين.

١ ـ أنـه يلزم احتيـاجـه إلى كـل من العلتين المستقلتين[2] لكـونهمـا علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الأخرى مستقلة بالعلية.

٢ ـ أنه إن توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جـزء علة، لأن معنى استقـلال العلة أن[3]لا يفتقر في التـأثيـر إلى شيء آخـر، وإن تـوقف على إحداهمـا فقط كانت هي العلة دون الأخـرى وإن لـم تتـوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة، وهـذا بخلاف الـواحد بـالنوع، فـإنه لا يمتنـع اجتماع العلتين عليـه بمعنى أن يقع بعض أفـراده بهـذه وبعضهـا بتلك فيكون المحتاج إلى كل منهما أمراً[4]مغايـراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئـذ لا يلزم احتيـاج شيء إلى شيء واستغناؤه عنـه بعينه، ولا يلزم من احتيـاج النـوع إلى كل من العلتين عدم استقلالهما بـالعلية للفـرد، وذلك كجـزئيات الحـرارة التي يقـع بعضها بهـذه النار وبعضهـا بتلك فنوع الحـرارة يكـون معلولاً لهـذه النيران. وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بـالنار وبعضهـا بالشمس وبعضها بالحركة، والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحـد تدفـع بأن المـراد بالنـوع ما هـو أعم من الحقيقي، وأورد الإمـام أن المعلول النـوعي إن

(١) في (ب) المشخص بدلا من (المحض).
(٢) سقط من (ب) لفظ (المستقلتين).
(٣) في (ب) أنه بدلاً من (أن).
(٤) في (ب) أثراً بدلاً من (أمراً).

احتـاج لذاته إلى العلة المعينة امتنع[1]استناده[2] إلى غيرها، وهو ظاهر وإن لم يحتج كان غنياً عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج إليها. فأجاب بأنه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقاً بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى[3] علة ما، ويكون الاستناد إلى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة أن تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول. فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة.

والحاطل: أن الماهية النوعية بـالنظر إلى ذاتهـا ليست محتاجـة إلى العلة المعينة ولا غنية عنها. بل كل من ذلك بالعارض. واعترض صاحب المـواقف بـأن فيما ذكـر من احتياج المعلول إلى علة مـا بحيث يكون التعين من جـانب العلة التـزام أن يحتـاج المعلول المعين إلى علة لا بعينهـا فيجـوز[4] أن يكون الواحد بالشخص معلولاً لعلتين من غير احتياج إلى كل منهما ليلزم المحال بل إلى مفهوم أحدهما لا بعينه الذي لا ينافي[5] في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي.

والجواب: أن مفهوم أحدهما، وإن لم ينـاف الاجتماع، لكن لا يستلزمـه فيمتنـع فيما إذا كـان المعلول شخصيـاً، لأن وقـوعـه بهـذه الصـورة[6]يستلزم الاستغناء عن تلك، والمستغنى عنه لا يكون علة. ويجوز فيما[7]إذا كان نـوعاً لأن الواقع لكل منهما فرد آخر، فلا يكون شيء منهمـا في معرض الاستغنـاء، ولهذا قال: فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينهـا[8]، بمعنى أن الفرد المعين من الحرارة مثلاً يحتاج إلى علته المعينة التي أوجبتها ضرورة احتياج المعلول إلى

---

(١) في (ب) سقط لفظ (امتنع).
(٢) في (أ) استناده وفي (ب) استعناؤه.
(٣) في (ب) على بدلاً من حرف الجر (إلى).
(٤) في (ب) لجواز بدلاً من (فيجوز).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (لا).
(٦) سقط من (أ) لفظ (الصورة).
(٧) في (ب) ويجوز إن كان بدلاً من (فيما إذا كان).
(٨) في (أ) بزيادة (بعينها).

علته. وفرد ما أي الفرد لا بعينه يحتاج إلى علة لا بعينها، بل بحيث يحتمل أن يكون هذه أو تلك، لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق[1]، وهذا ما يقال، أن الواحد بالشخص، يجوز أن تكون له علتان على سبيل البدل، دون الاجتماع، والنوع يحتاج إلى علة لا بعينها، لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر إلى النوع، لأن الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالأخرى، وبهذا يندفع ما يقال: إن القول بالاحتياج إلى علة ما، إما أن يكون قولاً بتعدد العلة أو لا وأياً ماكان فلافرق بين النوع والفرد بقي ههنا بحث[2]، وهو أن الواحد بعينه، وإن كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتجاً إليها، لكن هل يصح استناده إلى علة، لا بعينها بأن يقع بكل منهما على سبيل البدل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك، مثلاً حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين، إذا وقعت بتحريك زيد، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي[3] بعينها؟ فيه تردد بناء على أن اتحاد ا لفاعل، هل له مدخل في تشخص المعلول، وهذا غير ما سيجيء من أنه لا مدخل في تشخص الحركة، لوحدة الفاعل، حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد، وبعضها بتحريك عمرو، وإنما الكلام في أنا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة، واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو، هل تكون تلك بالشخص المعين[4].

دليل المخالف بامتناع تعدد العلة

(قال: تمسك المخالف[5] بأن حركة جوهر[6] يدفعه زيد حين يجذبه

(١) سقط من (ب) لفظ (لما سبق).
(٢) في (ب) أمر بدلاً من (بحث).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هي).
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (المعين).
(٥) تمسك المخالف في الحكم المذكور بأن قال يجوز تعدد العلة لمعلول واحد.
(٦) الجوهر الفرد في رأيه يجوز أن يصدر عن علتين.

عمرو مستند إلى كل. قلنا[1]: بل إلى الكل أو إلى الواجب تعالى).

أي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص، بأنا لو فرضنا جوهراً فرداً ملتصقاً بين زيد وعمرو يدفعه زيد، ويجذبه عمرو في زمان واحد، على حد واحد، على حد واحد من القوة والسرعة، فالحركة مستندة إلى[2] كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان، مع أنها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين. ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل.

والجواب: منع استنادها إلى كل واحد بالاستقلال، بل إليهما جميعاً بحيث يكون كل منهما جزء علة، وليس من[3] ضرورة تركب العلة تركب المعلول، وتوزيع أجزائه على أجزائها أو إلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق[4].

جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي

(قال: وأما الثاني فلأن الأصل هو الإمكان[5] ما لم يمتنع البرهان سنبين ولأن استناد الكل إلى الواجب ابتداء[6]).

يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين.

أحدهما: إقناعي وهو أن العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم تجد فيه امتناعاً لا[7] لذاته، ولا لغيره، فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

---

(1) نحن في دفع ما تمسك به لا تسلم استناد الحركة المذكورة إلى كل من العلتين المذكورتين على حدة من حيث أن كلًا منهما استقلت في إيجادها.

(2) سقط من (أ) حرف الجر (إلى). (3) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(4) في (ب) كما هو رأي أهل الحق بزيادة (أهل).

(5) قلنا أن نتمسك في صحة المدعي الذي هو صدور الواحد عن الكثرة بكون الأصل فيه كغيره هو الإمكان فيتحقق بذلك صحته.

(6) أي من غير واسطة والواجب تعالى واحد حقيقي إذ لا تركب في ذاته تعالى وذلك قاطع لكل وهم.

(7) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

وثانيهما: تحقيقي. وهو إقامة البرهـان على صدور الممكنـات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي:

أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد

(قال: احتجت الفلاسفة[1] بوجوه[2]:

الأول: إن مصدريته[3] لهـذا غير مصـدريته لذلك[4] فـإن دخل فيـه شيء منهمـا تركب، وإلا تسلسـل ضرورة أن العارض[5] معلول وله صـدور. ورد بأنها أمر اعتباري، لو كانت متحققـة، لم تتمحض وحدة الفـاعل، ولـزم تكثر المعلولات ـ بل لا تناهيهـا إذا صدر عن الـواجب شيء، إذ معلولية العـارض هناك[6] مسلمة[7]، على أنه لو صح هذا الـدليل لـزم أن لا يصدر عن الـواحد شيء أصلاً، لكون صدوره مغايـراً، وأن لا يسلب عنه إلا واحـد، ولا يتصف لا بـواحد، ولا يقبل إلا واحد.

فإن قيل: السلوب اعتبارات لا تحقق لها، ولا تمـايز في الأعيـان، وكذا الاتصـاف والقابليـة[8]، بخلاف الصدور[9]، فإنـه كما يـطلق على اعتبـاري بعـرض للعلة والمعلول من حيث هما معـاً، يطلق على حقيقي[10]، هـو كـون

---

(١) على مدعاهم وهو صدور الكثير عن الواحد.

(٢) بوجوه ثلاثة.

(٣) أي مصدرية الواحد الحقيقي.

(٤) الصادر الآخر بمعنى أن صدور شيئين فأكثر عن الواحـد يستلزم كونـه محلاً لصـدورهما وكـونه محلاً لصدور الغير عنه هو معنى المصدرية.

(٥) أي كون العارض معلولاً عن الواجب.

(٦) أي حيث يصدر عنه.

(٧) فيلزم إذا كانت المصدرية موجودة خارجية أن يكون لها صدور وصـدورها هـو المعنى المقصود من المصدرية.

(٨) القابلية: هي التي كون الشيء لا ينافي وصفاً من الأوصاف.

(٩) الصدور: الذي هو مرجع معنى المصدرية المتقدمة.

(١٠)حقيقي:أي متحقق في نفسه لا يتوقف في فهمه وتقرره على شيئين حتى يكون اعتبارياً به بـل وجودي وهذا المعنى الحقيقي المراد بالصدور هنا.

العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعني خصوصية بحسبها يجب المعلول. فإن تعدد المعلول فهو متعدد، وإلا فواحد، وحينئذ إنْ كانت العلة علة لذاتها، فهو ذات العلة[1]، وإلا فحالة تعرض لها، فلزوم تعدد الجهات، إنما يكون عند صدور الكثير[2] دون الواحد.

قلنا: تحكمات لا يقتضي بها شبهة.

فإن قيل: مرادهم أنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة أن فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذلك، ويلزم أنه كلما لم يكن تكثر في الفاعل، ولو بالحيثية اتحد المعلول.

قلنا: كلام خال عن التحصيل هادم أساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد أثر البسيط. فإن تعدد الحيثيات العقلية، لا يقدح في الوحدة الحقيقية، وإلا لما أمكن أن يصدر عنه الواحد أيضاً لأن مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة.

الثاني[3]: أنه[4] إذا صدر عنه(أ) فلو صدر عنه(ب) وهو ليس(أ) اجتمع النقيضان[5] بخلاف ما إذا تعددت الجهة[6]، فإن كلا يستند إلى جهة.

ورد بأن صدور(أ) لا يناقض صدور ما ليس(أ) بل عدم صدور(أ) وهو وإن صدق على صدور ما ليس(أ) لكن لا امتناع في اجتماع الشيء، وما يصدق عليه نقيضه، إذا كان بحسب الوجود دون الصدق، وإنما الممتنع إن يصدق عليه، أنه يصدر عنه(أ) ولا يصدر عنه(أ).

الثالث: أن الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في

---

(١) إذ لا خصوصية توجب المعلول سوى تلك الذات.

(٢) أي وقوع الكثير من المعلولات لأن هذا الصدور الاعتباري يستلزم الصدور الحقيقي المتعدد بتعدد المعلول.

(٣) الثاني: من الأوجه الثلاثة المستدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

(٤) أي الواحد.

(٥) اجتمع النقيضان في ذات الواحد الذي صدر عنه اثنان بمعنى أن صدور الواحد وصدور ما ليس بواحد وهو الاثنان متناقضان.

(٦) التي وقع منها الصدور بأن كان علة صدور الاثنين خلاف علة صدور الواحد إما باستقلال العلتين وانفصالهما في الخارج وإما بتعددهما في موصوف واحد.

العقول ورد بأنه مبنى على امتناع تخلف المعلول عن علته، وتحقق الملزوم بدون لازمه).

على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه:

الأول: أنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا، أو مصدريته لذاك، مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه، بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه[1]، فيلزم تركبه، هذا[2]خلف. أو خارجاً عنه لازماً له، فيكون له صدور عنه.

وينقل الكلام إلى مصدريته له[3]، وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة من بين حاصرين، والاعتراض عليه من وجوه.

١ ـ أن المصدرية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان، فلا[4]يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل، أو عارضاً له معلولاً.

٢ ـ أنه إن أريد بتغاير مصدرية هذه لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع، أو بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

٣ ـ أن المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضاً في شيء من الصور لأنه إذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقة.

٤ ـ أن المصدرية على تقدير تحققها، وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن تكون معلولاً له لجواز أن تكون معلولاً لأمر آخر، اللهم إلا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى[5]وحينئذ لا تتم الدعوى كلية.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فيه).
(٢) في (ب) وهذا محال بدلاً من (هذا خلف).
(٣) سقط من (ب) لفظ (له).
(٤) في (أ) بزيادة (فلا).
(٥) سقط من (ب) لفظ (تعالى).

٥ ـ أنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات، بل لا تناهيها فيما إذ صدر عن الواجب شيء فإن المصدرية حينئذ بعد[١] ما تكون خارجة، لا يجوز أن تكون معلولاً لأمر آخر، بل تكون معلولاً للواجب، صادراً عنه[٢]، فتتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه، ويتسلسل.

٦ ـ وأنه لوصح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المحض شيء أصلاً وإلا لكانت هناك مصدرية داخلة، فيتركب. أو خارجة فيتسلسل، وأن لا يسلب عنه أشياء كثيرة، كسلب الحجر والشجر عن الإنسان، وأن لا يتصف بأشياء كثيرة، كاتصاف زيد بالقيام والقعود، وأن لا يقبل أشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد، لأن مفهوم[٣] سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك، وكذا الاتصاف والقابلية، فيلتزم إما التركب أو التسلسل.

وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها، ولا تمايز بينها في الأعيان، ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي كثرة تلحقها هي[٤]، باعتبارات مختلفة، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة[٥]، والقابلية إلى قابل ومقبول، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه، بخلاف الصدور، فإنه كما يطلق على الأمر الإضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة أحدهما إلى الآخر، وليس كلامنا فيه، كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة، بحيث يصدر عنها المعلول، وكلامنا فيه، ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة، وإلا

---

(١) في (أ) ما بدلاً من (أن).
(٢) سقط من (ب) جملة (صادراً عنه).
(٣) في (أ) مفهوم سلب وفي (ب) سلب مفهوم.
(٤) سقط من (ب) لفظ (هي).
(٥) في (أ) بزيادة (وصفة).

امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد، ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء أيضاً أمراً إضافياً[1] اعتبارياً، زعموا أن المراد به خصوصية بالقياس إلى الأثر بحسبها يجب الأثر، وأنه وجودي بالضرورة، فإنا[2] إذا أصدرنا حركات متعددة، فما لم يحصل لنا خصوصيته بالقياس إلى [3] كل حركة، وأقلها إرادتها لم يصدر عنا تلك الحركة، وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الأشياء الكثيرة، إلا إذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر. وإذا صدر الشيء الواحد، لم يلزم تعدد الخصوصية، بل لم يجز[4]، وحينئذ إن كانت العلة علة لذاتها، فتلك الخصوصية ذات العلة، وإن كانت علة لا لذاتها، بل[5] بحسب حالة أخرى، فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة.

فلزوم تعدد الجهات، وتكثر المعلولات إنما يكون عند صدور الكثير، وأما عند صدور الواحد، فلا يكون إلا ذات العلة، أو حالة لها، وعلى هذا لا يرد عليه[6] شيء من الاعتراضات، لكن لا يخفى أن أكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلاً عن حجة. وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات يدعى أنه زيادة تنبيه وتوضيح ،وإلا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح، لأنه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لأحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة، والشيء مع أحد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر. فالمفروض لا يكون شيئاً واحداً محضاً، بل شيئين، أو شيئاً[7] موصوفاً بصفتين، هذا خلف.

(١) سقط من (ب) لفظ (إضافياً).
(٢) في (ب) فأما بدلاً من (فإنا).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (كل).
(٤) في (ب) لم يخرج وهو تحريف.
(٥) سقط من (ب) لفظ (بل).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).
(٧) في (ب) أشياء بدلاً من (شيئاً).

وإذا كان تكثر المعلول مستلزماً التكثر[1] في الفاعل، كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض، ولا خفاء في أن هذا كلام قليل الجدوى، بعيد عن أن يجعل[2] من معارك الآراء، وتفسيره على هذا الوجه يهدم أساس المسائل المبنية على أنه لا يصدر[3] من البسيط شيئان. فانه يجوز أن يصدر عنه أشياء، ويكون عليته لكل منها مفهوماً اعتبارياً مغايراً لعليته للآخر[4] ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية، وإلا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلاً لأن علميته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له[5] إلى المعلول.

الوجه الثاني: أن الواحد الحقيقي إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لأن (ب) ليس (أ) وليس (أ) نقيض (أ)[6] بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإن كلاً من صدور (أ) وليس (أ) يستند إلى جهة، فيكون ما صدر عنه، غير ما صدر عنه ليس (أ) فلا يكون تناقضاً، ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور، فإن نقيض صدور (أ) عدم صدور (أ) وهو ليس ملازم، وإنما اللازم صدور ما ليس (ا) وهو ليس بنقيض حتى قال الإمام: العجب ممن يفنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط، ثم يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان، قرره بعضهم بأن عدم صدور (أ) صادق على صدور ما ليس (أ) فإذا اجتمع في الواحد صدور (أ) وصدور ما ليس (أ) فقد اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما نقيضان، وهذا أيضاً فاسد، لأن الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء واحد[7] بطريق حمل المواطأة بأن يصدق على الواحد أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لا بأن تواجدا فيه، ويحملا عليه بالاشتقاق كالأبيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة. وههنا كذلك، لأنه قد وجد في

(١) في (ب) لتكثير في الفاعل.
(٢) في (ب) يحصل بدلاً من (يجعل).
(٣) في (ب) عن بدلاً من حرف الجر (من).
(٤) في (ب) للأخرى بدلاً من (الآخر).
(٥) سقط من (أ) لفظ (له).
(٦) في (ب) بعض بدلاً (نقيض).
(٧) سقط من (ب) لفظ (واحد).

الواحد صدور (أ) وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس (أ) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وكذا تقرير الصحائف، وهو أنه إذا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه ليس (أ) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد[١]، لأن نقيض قولنا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه (أ)[٢] لا قولنا صدر عنه ليس (أ).

الوجه الثالث: أنه لو جاز صدور الكثير عن الواحد، لما كان تعدد الأثر، واختلافه مستلزماً لتعدد المؤثر واختلافه، فلم يصح الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما إذا وجدوا النار تسخن المجاور، والماء يبرده، حكموا قطعاً بأن[٣] اختلافهما في الحقيقة.

ورد بأنا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الأثر، تعدد المؤثر، بل على استلزام وجود المؤثر التام، ووجود أثره[٤]، ووجود الملزوم وجود لازمه، فحين لم يجدوا من الماء أثر طبيعة النار، ولازمها الذي هو سخونة المجاور، حكموا بأن طبيعته غير طبيعة النار.

معارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

(قال: ثم عورضت[٥] بوجوه[٦]:

الأول: أن الجسمية تقتضي[٧] التحيز، وقبول الأعراض[٨] أو قابليته لهما لا أقل[٩].

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فاسد).
(٢) في (أ) بزيادة (أ).
(٣) سقط من (أ) لفظ (بأن).
(٤) في (ب) وجود أثر بدون (الهاء).
(٥) تلك الشبه الثلاث التي استدل بها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.
(٦) بوجوه أربعة.
(٧) توجب على مذهب الخصوم شيئين.
(٨) المراد بقبول الأعراض هنا الاتصاف بها بدليل ما بعده.
(٩) أي إن لم تقتض نفس الأوصاف ونفس المتحيز فلا أقل من اقتضائها القابيلية لهما.

ورد بمنع وحدة الجسمية[1] ووجودية الأمرين.

الثاني: أن كل ما يصدر[2] فله[3] ماهية ووجود كلاهما معلول[4].

ورد: بعد تسليم تعددهما في الخارج. بأن المعلول هو الوجود أو الاتصاف به.

الثالث: أن المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط.

ورد: بأنها اعتبارات.

الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين علية أحدهما للآخر، ولو بوسط.

ورد: بأن وحدة الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات، فيجوز أن يصدر عن المعلول الأول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان.

وتعقل مبدئه، (ذاته وتعقل مبدئه)[5]، وأن يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الأول معلول ثان ويتوسطه ثالث، ويتوسطهما رابع، وهكذا إلى ما لا يتناهى من المعلولات. وحينئذ لا تنحصر السلاسل[6].

---

(١) رد هذا الوجه بشيئين أحدهما إنا نمنع وحدة الجسمية لأن فيها مادة هي الهيولي وبها تقبل الأعراض وصور الأبعاد.

وثانيهما: أنا لا نسلم أن التحيز والاتصاف أو قابليتهما من الأمور الوجودية فتفتقر إلى علة مؤثرة في وجودها، بل الأمران اعتباريان عدميان لا علةُ لهما خارجاً وإنما عللا ذهناً والكلام في التأثير الخارجي.

(٢) الوجه الثالث من الوجوه المعارض بها أن كل ما يصدر عن المؤثر فهو غير متحد فكيف يستقيم أن أثر الواحد لا يكون إلا واحداً...؟.

(٣) في (ج) فلها بدلاً من (له).

(٤) لتحققه ومخالفته للآخر فإذا كان المؤثر واحداً فهو يؤثر لا محالة في هذين الشيئين فكيف يصح القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد..؟.

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٦) أي لا ينحصر جنس سلسلة الموجودات في سلسلة.

وقد يقال: لو كفى مثل هذه الاعتبارات، فللواحد الحق أيضاً كثرة سلوب[1] وإضافات[2] فيصلح مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات[3].

ويجاب بأنها تتوقف على ثبوت الغير[4] فتوقفه عليها دور).

أي الشبه المذكورة بوجوه:

الأول: أن الجسمية وهي أمر واحد تقتضي أثرين هما التحيز أي الحصول في حيز ما[5] وقبول الأعراض أي الاتصاف بها. فإن نوقش في استنادهما إلى مجرد الجسمية، وجعل للحيز والأعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام إلى قابلية الجسم للتحيز، وقابليته للاتصاف بالأعراض، فإنهما يستندان إلى الجسمية لا محالة. وإن نوقش في وحدة الجسمية، بأن لها وجوداً أو ماهية وإمكاناً وجنساً وفصلاً، وغير ذلك.

قلنا: هي بجميع ما فيها، ولها شيء واحد يستند إليه كل من الأمرين. ولا معنى لاستناد الكثير إلى[6] الواحد سوى هذا.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن التحيز وقبول الأعراض أو القابلية لهما من الأمور الوجودية التي تقتضي مؤثراً إما تحقيقاً فظاهر، وإما لزاماً، فلأن الفلاسفة وإن قالوا بوجود النسب، والإضافات لم يعمموا ذلك، بحيث يتناول قابلية التحيز مثلاً. ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الأمرين إلى الواحد المحض، بل أحدهما باعتبار الصورة، والأبعاد[7] والآخر باعتبار المادة.

---

(١) مثل سلب الإمكان والحدوث والفناء عنه.

(٢) وله إضافات مثل كونه مبدأ الغير وكونه واجباً بالذات وكونه سابقاً لكل شيء.

(٣) في تلك الكثرة لكن سلم الخصوم أن تلك الحيثيات لا تصح بها كثرة فلزمهم أن حيثية التوسط لا تصلح لإيجاب الكثرة لاستواء جميع الحيثيات في كونها عدمية.

(٤) أي غير الواحد الحق والفرض أن كل ما هو غير الواحد حاصل عن تلك الاعتبارات فيكون ذلك الغير متوقفاً على تلك الاعتبارات توقفه عليها في الثبوت مع توقفها عليه في الثبوت أيضاً فيكون دور وهو محال.

(٥) في (ب) في حيزها بدلاً من (حيز ما).

(٦) في (أ) بزيادة جملة (إلى الواحد). (٧) سقط من (ب) لفظ (الأبعاد).

الوجه الثاني: أن كل ما يصدر عن العلة، فله ماهية ووجود ضرورة كونه أمراً موجوداً وكل منهما معلول، فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المشخص[1] المحض متعدداً.

وأجيب: بأنا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعدداً بحسب الخارج لما سبق من أن زيادته على الماهية، إنما هو بحسب الذهن فقط.

ولو سلم، فلا نسلم أن كلا منهما معلول بل المعلول[2] هو الوجود، أو اتصاف الماهية به، لأن هذا هو الحاصل من الفاعل.

الوجه الثالث: أن النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط.

وأجيب بأن المحاذاة أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يكون معلولاً لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين، إضافة قائمة بهما، أو بكل[3] منهما إضافة قائمة بها، فلا يكون فاعلاً للمحاذيات على ما هو المتنازع.

ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له.

الوجه الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد، لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني، وعنه واحد هو الثالث وهلم جراً[4] فتكون الموجودات سلسلة واحدة، ويلزم في كل موجودين فرضاً أن يكون أحدهما علة للآخر، والآخر معلولاً له بوسط أو بغير وسط، وهذا ظاهر البطلان.

وأجيب: بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات، ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الأول أو يتوسطه شيء آخر وهكذا إلى ما لا يحصى[5] بيانه على ما

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المشخص).

(٢) في (أ) و (ج) بزيادة لفظ (هو).

(٣) في (ب) أو بكليهما بدلاً من (أو بكل منهما).

(٤) في (ج) هكذا بدلاً من (وهلم جرا).

(٥) في (ب) يخفى بدلاً من (يحصى).

ذكروه: أنه إذا صدر عن المبدأ الأول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شتى[1]. كان ذلك الشيء واحداً بالحقيقة والذات، لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور ستة هي: الوجود، والهوية، والإمكان، والوجوب بالغير، وتعقل ذاته، وتعقل مبدئه. فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة. ويظهر ابتداء سلاسل متعددة. وكذا يجوز أن يصدر عن ذلك الشيء الواحد[2] الذي هو المعلول الأول معلول ثان. وعن المبدأ الأول يتوسطه معلول ثالث. ويتوسط المعلول الأول والثاني والثالث[3] معلول رابع وهكذا عن كل معلول يتوسط ما فوقه أو ما تحته. وعن الواجب يتوسط ما تحته جملة أو فرادى، فيكون هناك سلاسل غير محصورة، ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك، وأورد نبذاً منه في شرحه للإشارات واعتراض الإمام بأن الوجود والوجوب والإمكان اعتبارات عقلية، لا تصلح علة للأعيان الخارجية، ولما كان ظاهراً أنها ليست عللاً[4] مستقلة، بل شروطاً، وحيثيات تختلف بها أحوال[5] العلة الموجودة.

اعترض: بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة. فذات الواجب تعالى تصلح أن تجعل[6] مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك. ويحكم بأن الصادر الأول عنه[7] ليس إلا واحداً.

وأجيب: بأن السلوب والإضافات لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير، فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دوراً.

---

(١) في (أ) شيء وفي (ب) شتى.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (الواحد).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الثالث).
(٤) في (ب) علة بدلاً من (عللاً).
(٥) سقط من (أ) لفظ (أحوال).
(٦) في (ب) لجعلها بدلاً من (أن تجعل).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (له).

واعترض. بأن تعقلها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته، والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور.

والجواب: أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب والإضافات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوباً، وبالاضافة منسوباً، فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

المبحث الرابع

الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة

(قال: المبحث الرابع[١]: زعمت الفلاسفة أن الواحد لا يكون قابلاً[٢] وفاعلاً لأنهما أثران[٣] وقد مر، ولأن نسبة الفاعل بالوجوب[٤] والقابل بالإمكان[٥].

والجواب: بعد تسليم كونها بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يمكن أن يتحقق بدون الوجوب أنه لا امتناع في الوجوب، واللاوجوب بجهتين بحيثية[٦]).

من حيث هو واحد، لا يكون قابلاً للشيء، وفاعلاً له، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية، واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها، وتقبلها[٧] بمادتها، وتمسكوا في ذلك بوجهين:

الأول: أن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد لما مر.

---

(١) من مباحث العلية والمعلولية.

(٢) للاتصاف بشيء.

(٣) مختلفان لظهور أن الفعل مرتب على القبول والشيء لا يترتب على نفسه.

(٤) لأن الفاعل عندهم علة الفعل.

(٥) ونسبة الفعل للقابل بالإمكان إذ قبول الشيء لا يستلزم اتصاف القابل به فإذا اعتبر الفعل إلى القابل كان ذلك الفعل ممكناً.

(٦) سقط من (ج) لفظ (بحيثية).

(٧) في (أ) وتقيلها بمادتها وهو تحريف.

ورد: بعد تسليم كون القبول أثراً بأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر. فإن دفع باختلاف الجهة، فإن الفاعلية لذاته وقابليته، باعتبار تأثره عما يوجد المقبول.

قلنا: فليكن حال[1] القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا[2]: أول المسألة، ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه.

فإن قيل: الكلام على تقدير[3] اتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً إذ لا اتحاد جهة أصلاً.

الثاني: أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان. لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه، والقابل له[4] لا يستلزمه، بل يمكن حصوله فيه، فيكون قبول الشيء للشيء، وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما[5] أعني الوجوب والإمكان.

واعترض. بأنه إنما هي[6] إمكان عام، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه لا يمتنع حصوله فيه، وهو لا ينافي الوجوب.

وقيل: بل معناه أنه لا يمتنع حصوله فيه، ولا عدم حصوله. وهو معنى الإمكان الخاص، ولو فرضناه الإمكان العام، فليس معناه أحد نوعيه، أعني الوجوب بل معناه مفهومه الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص، فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله.

والجواب بعد تسليم ذلك: أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له، غير واجب من حيث كونه قابلاً له.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حال).

(٢) في (ب) لنا بدلاً من (قلنا).

(٣) في (ب) قبول بدلاً من (تقدير).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٥) في (ب) لتلازميهما وهو بعيد عن الصواب.

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (إنما هي).

المبحث الخامس

لا تأثير للقوى الجسمانية

(قال: لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا[١] فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع[٢]، ولا يمتنع دوامها[٣] لخلق الله تعالى. وعند الفلاسفة[٤] يشترط في تأثيرها الوضع[٥] للقطع بأن النار لا تسخن إلا ما له بالنسبة إليه وضع مخصوص، ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة، وهو ظاهر[٦] ويتوسط المدة والعدة، لأن القسرى يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل، لتفاوت الصغير والكبير في المفارقة، وتساويهما في القبول، لأن المفارقة للطبيعة، التي هي في الكبير أقوى، والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء. فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ بتفاوت الجانب[٧] الآخر ويلزم التناهي، ولا ينتقض[٨] بحركة الأفلاك لأنها[٩] تستند إلى إرادات من نفوسها المجردة[١٠]. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم).

---

(١) يقصد أهل السنة. لأن النار لا تأثير لقوتها الحرارية في الجسم المتصل بها وكذا الطعام بالنسبة للشبع، والماء بالنسبة للنبات والري.

(٣) أي دوام الأفعال المنسوبة لتلك القوى.

(٢) أي لا يشترط لظهور تلك الأفعال وضع مخصوص.

(٤) قوى الأجسام مؤثرة في أفعالها.

(٥) أي وضع مخصوص يكون عليه الجسم المؤثر فيه بالنسبة للمؤثر بقوته.

(٦) سقط من (أ) و (ب) وهو ظاهر وسقط من (ج) ويتوسط.

(٧) في (ج) اتحاد بدلاً من (الجانب).

(٨) ولا ينتقض هذا الدليل إجمالاً بحركة الأفلاك.

(٩) لأنها أي حركة الأفلاك لا يسلم استنادها ابتداء إلى قوى نفوس لها تأثير إرادات جزئية وهي حالة فيها.

(١٠) المنفصلة عن الأفلاك لعدم حلولها فيها.

القائلون باستناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً، ولا يشترطون في ظهور الأفعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعاً، ولا يمنعون دوام تلك الأفعال، كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم.

وأما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيراً، ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بأن النار لا تسخن كل شيء، والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ماله بالنسبة إليهما وضع مخصوص، بل ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة، بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهياً، وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص، بأن لا تزداد إلى غير نهاية، ولا تنتقص إلى غير نهاية، وذلك أن[1] المتصف حقيقة بالتناهي، والاتناهي، هو الكم المتصل أو المنفصل والقوة التي محلها جسم متناه إنمّا تتصف بهما باعتبار كمية[2] المتعلق، أعني الحركات والآثار الصادرة[3] عنها، إما كمية انفصالية وهي عدد الآثار، وإما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو[4] مقدار ممكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة، وفي جانب الانتقاض وهو الاختلاف بحسب الشدة. بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان، أو أعمال متوالية لها عدد، فبفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك[5] الأعمال، والذي بحسب المقدار يكون أما مع فرض وحدة العمل، واتصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته، وبهذه الاعتبارات تصير القوى أصنافاً ثلاثة:

الأول: قوى تفرض صدور عمل واحد عنها[6] في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).
(٢) في (ب) هيئة بدلاً من (كمية).
(٣) في (ب) الظاهرة بدلاً من (الصادرة).
(٤) في (ب) وهي بدلاً من (وهو).
(٥) في (ب) أو عدم بدلاً من (عدد).
(٦) في (ب) لفظ منها بدلاً من (عنها).

قوة عن التي زمانها أكثر، ويجب من ذلك أن يقع عمل[1] غير المتناهية لا في زمان.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد. كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل. ويجب من ذلك أن يكون لعمل[2] غير المتناهية عدد غير متناه، فالاختلاف الأول بالشدة، والثاني بالمدة، والثالث بالعدة، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية[3] القصر بل في الآن ظاهر الامتناع أن تقعْ الحركة إلا في زمان قابلٍ للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان أشد تأثيراً، اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة، فقالوا لا شك ان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور، بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته[4] وممانعته أكبر وأقوى، لأنه إنما يعاوق[5] بحسب طبيعته، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة، فإذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسماً من مبدأ معين، ثم تحريكه جسماً آخر مماثلاً له بحسب الطبيعة، وأكبر منه بحسب المقدار بتلك البقوة بعينها، ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة[6] فيه أقل، فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منها[7] انتهاء حركة الأصغر، لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الجسم[8] إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك. والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل.

بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثاراً

(١) في (ب) على بدلاً من (عمل).
(٢) في (أ) العمل بدلاً من (لعمل).
(٣) في (ج) و (ب) بزيادة (هو).
(٤) في (أ) مفارقته بدلاً من (معاوقته).
(٥) في (أ) يفارق بدلاً من (يعاوق)،
(٦) في (ب) المعاوقة بدلاً من (المفارقة).
(٧) في (أ) منه بدلاً من (منها).
(٨) سقط من (أ) لفظ (الجسم).

لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر، لكونها متجزئة بتجزئتها. وأما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه[1] متساويان لأن ذلك للجسمية، وهي فيهما على السوية، فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت (في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل، فتنقطع حركة الصغير، ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما، فقوله)[2]. لتفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري، باختلاف القابل، وقوله: وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل. وقوله: فإذا فرض في حركتيهما أي حركتي الصغير والكبير شروع في تقدير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي، ولم يقع في كلام القوم إلا بطريق التفصيل على ما شرحناه. فإن نوقض الدليل إجمالاً بالحركات الفلكية، فإنها مع عدم[3] تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية. إذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء.

وتفصيلاً بأنه لم لا يجوز أن تكون القوى الجسمانية أزلية[4] لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فإنا لا نسلم إمكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ، بل مبدأ حركة الأصغر أصغر من مبدأ حركة الأكبر. ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون التفاوت الذي لابد منه[5] هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية، وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع. ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما إذا فرضنا لحركة فلك[6] القمر، وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الأعظم، فإن دورات القمر أضعاف دورات زحل مع عدم[7] تناهيهما.

أجيب: عن الأول: بأن حركات الأفلاك إرادية (مستندة إلى إرادات وتعقلات جزئية مستندة)[8]. إلى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في أفعالها

---

(١) سقط من (ب) لفظ (فيه).
(٢) سقط من (ب) ما بين القوسين.
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (عدم).
(٤) في (ب) لذاته وهو بعيد عن الصواب.
(٥) سقط من (ب) لفظ (بد).
(٦) في (ب) تلك وهو تحريف.
(٧) سقط من (أ) لفظ (عدم).
(٨) ما بين القوسين سقط من (ب).

بالمادة[1] المدركة للجزئيات بواسطة الآلات. وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الأجسام.

وعن الثاني والثلث: بأن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن يعتبرا من نقطة واحدة من أوساط المسافة يماسها الطرف الذي يليها كاف في إثبات المطلوب، ولا خفاء في إمكانه. وإن لم يكن للحركة بداية. وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الجسم[2] الأصغر أصغر.

وعن الرابع: بأن الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة. وليس الكلام فيه، بل في التفاوت بحسب المدة والعدة، ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها.

وعن الخامس: بأن دورات القمر أو زحل[3] ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان، ولا هناك أيضاً قوة موجودة تستند تلك الدورات إليها، بل إنما تستند إلى إرادات متجددة متعددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه، فإن كون جملة الأفعال، وإن لم تكن حاصلة[4] في الحال لكن كون القوة قوية عليها أمر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة إلى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر، وعليه زيادة كلام يذكر في إبطال التسلسل.

وأجيب عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى، بأن ما ذكرتم من اختلاف القسرية[5]، باختلاف القابل والطبيعة، باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة، أو على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير، كانت قوة معاوقته أو تحريكه، نصف قوة[6] معاوقة الكبير أو تحريكه ليلزم أن تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع، لجواز أن تكون القوة من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والأبوة[7].

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المادة).
(٢) سقط من (أ) لفظ (الجسم).
(٣) زحل: كوكب مشهور من السيارة.
(٤) سقط من (ب) و (ج) لفظ «حاصلة».
(٥) في (ب) الغيرية بدلاً من (القسرية).
(٦) سقط من (ب) لفظ (قوة).
(٧) في (ب) والأبرة وهو تحريف.

المبحث السادس

استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية

(قال: المبحث السادس[1]: يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية[2] سواء كان في معروضات متناهية، ويسمى دوراً أو غير متناهية، ويسمى تسلسلاً[3].

أما الأول: فلاستحالة تقدم الشيء على نفسة بالمعنى الذي يصح قولنا: (وجد فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث يصح أن يقال)[4]: وجدت حركة اليد، فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس.

فإن قيل: تقدم الشيء على نفسه غير لازم، لأن المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء، اذ العلة القريبة كافية، وإلا لـزم التخلف، ولأن الشيء يجوز أن يكون بماهيته علة لما هو علة، لما هو علة لوجوده.

قلنا: ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة، وما لم توجد القريبة لم توجد المعلول، وهو معنى الاحتياج، وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة لما هو علة

---

(١) في استحالة الدور والتسلسل.

(٢) يعني أن العلية والمعلولية يستحيل أن يعرضا على وجه يتصاعد عروضهما فيه إلى غير نهاية وذلك بأن يكون ما فرضا فيه من المعروضات كلما عرض له أحدهما عرض له الآخر بحيث لا يقف ذلك العروض على معروض يعرض له أحدهما دون الآخر.

(٣) ولا ينافي عدم التناهي في المعروض التناهي في العدد وهو الدور.

(٤) ما بين القوسين سقط من (ج).

لوجوده[1] مع أنه محال[2] ليس مما نحن فيه[3].

يريد بيان استحالة الدور والتسلسل، وعبر عنهما بعبارة جامعة، وهي أن يتراقى[4] عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية، معروضاً للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة، إن كانا اثنتين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين، وإلا فهو التسلسل، أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ضروري الاستحالة.

وجه الاستلزام أن الشيء إذا كان علةً لآخر كان متقدماً عليه، وإذا كان الآخر علة له، كان متقدماً عليه. والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيكون الشيء متقدماً على نفسه، ويلزمه كون الشيء متأخراً عن نفسه، وهو معنى احتياجه إلى نفسه، وتوقفه على نفسه، والكل بديهي الاستحالة، وربما يبين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لا تعقل إلا بين اثنين، وبأن[5] نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب وعكسها وتوقف الإمكان والكل ضعيف[6]. لأن التغاير الاعتباري كاف.

فإن قيل: إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة أو بالعلية، فنفس المدعى. لأن قولنا لشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا: الشيء لا يكون علة لنفسه.

قلنا: المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا: وجد فوجد على ما هو

---

(١) فيصدق أن الشيء كان علة لما هو علة له ولا يلزم في ذلك تقدم الشيء على وجود نفسه بل اللازم فيه.

(٢) محال في نفسه.

(٣) بتقدير تسليمه الذي نحن فيه والدور توقف الشيء على نفس ما يتوقف عليه لا توقف الشيء على نفس ماهية غيره.

(٤) في (ب) بتوالي بدلاً من (يتراقي).

(٥) سقط من (ب) و (ج) حرف (أن).

(٦) في (أ) لا يرقي بدلاً من (ضعيف).

اللازم في كون الشيء علة للشيء، بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول، ألا ترى أنه يصح أن يقال، وجدت حركة اليد،[1] فوجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال: وجدت حركة الخاتم، فوجدت حركة اليد، ولاخفاء في استحالة ذلك بالنظر إلى الشيء ونفسه[2].

فإن قيل: يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند[3] والمنع وجهان:

الأول: أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه[4] من غير احتياج إلى البعيدة، وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

والثاني: أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء وهو علة لوجود ذلك الشيء.

قلنا: اللزوم ضروري، والسند مدفوع لأنه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة، وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء.

(فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف. إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون ماهية الشيء)[5] علة لما هو علة لوجوده، مع أنه ظاهر الاستحالة[6]، لما فيه من وجود. المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه. أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه.

---

(١) في (ج) السيد بدل (اليد) وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) لفظ (ونفسه).
(٣) سقط من (أ) لفظ (سند).
(٤) في (ب) تحقيقه.
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٦) في (ج) مع ما فيه من ظهور الاستحالة.

أدلة استحالة التسلسل

(قال: وأما الثاني فلوجوه[1]:

الأول: أنه لو لم تنته سلسلة المعلولات[2] إلى علة محضة[3] لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها إلى الآخر موجوداً ممكناً[4] وفاعلها المستقبل ليس نفسها ولا جزءاً منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله، بل خارج واجب، فوجد بعض أجزاء السلسلة، ويوجب انقطاعها، وعدم استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين، وعلى هذا لا يرد ما يقال:

إن أريد بالعلة التامة. فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة. فإن أتاملة قد لا تتقدم كما في المركب وإن أريد الفاعل فلا نسلم استحالة كونه جزء الجملة فإن قد لا يكون فاعلاً لكل جزء كالنجار للسرير[5].

ولو سلم[6] فلم لا يجوز أن تكون السلاسل غير متناهية[7]، فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء إلى الواجب.

ولو سلم، فإنما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على أنه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب. لكن يرد أنه إن أريد أن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها، ففي المركب

---

(١) أبطل التسلسل بوجوه سبعة.

(٢) بأن تكون مترتبة على أن كل فرد منها له علة بحيث لا تنتهي تلك الأفراد.

(٣) محضة: أي خاصة. من كونها معلولة لأخرى ويلزم من ذلك كون تلك العلة واجبة، وكل ممكن له علة.

(٤) أي يلزم على ما ذكر أن تكون تلك الجملة موجوداً ممكناً.

(٥) فإنه فعل الجملة ولم يفعل كل جزء منه، وإنما فعل الهيئة التركيبة دون المادة.

(٦) ما ذكر من امتناع كون فاعل الجملة غير فاعل لجميعها بل التزم كون فاعل الجملة لا بد أن يكون فاعلاً لكل جزء فلا يكون الفاعل جزءاً من تلك الجملة بعينها.

(٧) في نفسها فإنه كما صح فرض أفراد السلسلة الواحدة غير متناهية يصح فرض سلاسل لا تتناهى أفرادها.

المرتب الأجزاء زماناً[1] يلزم تقدم المعلول أو تخلفه عن المستقل بالإيجاد وإن أريد أنها تكون علة لكل جزء إما بنفسها[2] أو لجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الأجزاء خارجة عن علة المركب، وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الأجزاء أيضاً مرتبة الأجزاء. وفي أجزاء السلسلة لا يمتنع أن يكون علة بهذا المعنى.

كما قيل المعلول المحض لا إلى نهاية. فإنه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله، ولا يقدح في استقلاله[3] بالإيجاد[4] احتياجه في الوجود إلى علله أو احتياج السلسلة إلى المعلول المحض أيضاً، وبهذا يبطل الاستدلال بأنه لا أولوية لبعض الأجزاء، وبأن كل جزء يفرض فعليته أولى بالعلية[5] هذا بعد تسليم احتياج السلسلة إلى غير علل الأجزاء، كيف ولا وجود لها غير وجودات الأجزاء؟!) .

احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه:

الأول: أنه[6] لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير أن ينتهي إلى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء لكان هناك جملة هي نفس[7] مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها واحد منها، وتلك الجملة موجودة ممكنة[8]. أما الوجود فلانحصار أجزائها في الموجود. ومعلوم أن المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه. وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكناً، ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه

---

(١) سقط من (ج) لفظ (زماناً).
(٢) في (ج) وإما بدلاً من (أو).
(٣) أي استقلال ما قبل المعلول المحض وما قبل آخر كل مجموع.
(٤) أي لا يقدح في كونه مستقلاً إيجاد المعلول.
(٥) وهذا الكلام كله إنما يحتاج إليه إذا أريد القدح في الدليل.
(٦) سقط من (ب) لفظ (أنه).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (نفس).
(٨) في (ب) موجود ممكن بحذف (التاء فيهما).

على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم أو الواجب لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والإنسان ومن الأرض والسماء.

لأنا نقول: المراد أنه[١] ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء. وإلا فقد صرحوا بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال، وقد يكون إما مع صورة ممنوعة كالنبات من العناصر، وإما بدونها لا يزداد إلا هيئة[٢] اجتماعية كالسرير من الخشبات، وإذا كانت الجملة موجوداً ممكناً، فموجدها بالاستقلال.

أما نفسها وهو ظاهر[٣] الاستحالة، وأما جزء منها، وهو أيضاً محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة، إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها، ولا معنى لاستقلال الموجد[٤] إلا استغناؤه عما سواه، وإما أمر خارج عنها، ولا محالة يكون موجدا لبعض الأجزاء، وينقطع إليه البتة[٥] سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد. إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين: لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة، وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر، وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلاً بأنه إن أريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة، فلا نسلم إستحالة كونها نفس السلسلة. وإنما يستحيل لو لزم تقدمها، وقد سبق أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إنه).

(٢) في (ب) ماهية.

(٣) في (ج) فظاهر الاستحالة بإسقاط الضمير (وهو).

(٤) سقط من (ج) لفظ (الموجد) وزيادة (الهاء) في (الاستقلال).

(٥) سقط من (أ) لفظ (البتة).

فإن قيل: فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا[1] استحالة قلنا: ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتقر[2] إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها، أو لم يسم، وإن أريد العلة الفاعلية فلا نسلم إستحالة كونها بعض أجزاء السلسلة، وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله، وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله كالخشب من السرير، سلمنا ذلك. لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب. ولو سلم[3] لزم الانتهاء إلى الواجب، فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجوداً ممكناً[4] مستنداً إلى الواجب، وإجمالاً بأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة[5] عن الواجب. وجميع الممكنات الموجودة. فإن علتها ليست نفسها، ولا جزءاً منها لما ذكر، ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب، واجتماع المؤثرين إن كان علة لكل جزء من أجزاء الجملة، وأحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد[6] صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء[7]، فلم يكن الخارج عنها إلا واجباً، وأقل ما لزم من استقلاله بالعلية[8] أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصة، وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءاً من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقاً بمعنى الاستقلال، إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً، فلم يكن أحدهما مستقلاً، وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب

---

(1) في (ب) به بدلاً من (بهذا).

(2) في (ج) أن يفتقر إلى جزئها وحذف (لو لم)

(3) في (ب) لزوم بدلاً من (لزم).

(4) في (أ) زيادة لفظ (ممكناً).

(5) سقط من (ج) لفظ (عبارة).

(6) في (ب) سقط لفظ (وقد).

(7) في (أ) بزيادة لفظ (جزء).

(8) في (ب) بالفعلية بدلاً من (العلية).

والممكنات. فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره، وأمات السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده، بل مع فاعل الخشبات، نعم قد[1] يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة علة[2] لكل جزء منه اعتراض. وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء، وهذا باطل. لأن المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير، وهيئته الاجتماعية، فعند حدوث الجزء الأول. إن لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته، وهو ظاهر. وإن وجدت لزم تخلف المعلول. أعني الجزء الآخر من علته المستقلة بالإيجاد، وقد مر بطلانه، وإما أن يراد أنها علة لكل جزء من المركب، إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها، وإذا كان المعلول المركب مترتب الأجزاء كانت علتها المستقلة أيضاً مترتبة الأجزاء يحدث كل جزء منه لكل[3] جزء منها يقارنه بحسب الزمان، ولا يلزم التقدم ولا التخلف،[4] وهذا أيضاً[5] فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب[6] أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها إذ من[7] أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم علية الشيء لنفسه أو لعلله، وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض[8] المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي، ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، وتارة بما بعد المعلول الأول. ففي الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها، ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (قد).

(٢) في (ب) (علته) بدلاً من (علة).

(٣) سقط من (أ) لفظ (لكل).

(٤) في (ب) والتخلف بدلاً من (ولا التخلف).

(٥) في (ج) بزيادة لفظ (أيضاً).

(٦) في (ب) المقصود بدلاً من (المطلوب).

(٧) سقط من (ج) و (أ) حرف الجر (من)

(٨) في (أ) بزيادة لفظ (المحض).

فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن محتاج إلى علة.

أجيب: بأن علته المجموع الذي قيل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن يحتاج إلى علته، وهكذا كل مجموع يفرض، فلا توجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل، ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة، بل لا بد من المعلول المحض أيضاً.

قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاونة علة خارجة، وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر أنه لا داخل لمعلوله[1] الأخير في إيجاده.

فإن قيل: إذا أخذت الجملة أعني[2] من أن تكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم، فهذا[3] المنع أيضاً مندفع، إذ ليس هناك معلول أخير، ومجموع مرتب قبله[4].

قلنا: بل وأراد[5] بأن يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل كان معلولاتها الأخيرة لغير المتناهية.

فإن قيل: نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز أن تكون جزءاً منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض فعلته، أولى منه بأن تكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا: ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية، لأن

(١) في (ب) المعلول بحذف (الهاء).
(٢) في (ب) أعم بدلاً من (أعني).
(٣) في (ب) فهنا بدلاً من (هذا).
(٤) في (ب) علية بدلاً من (قبلة).
(٥) في (أ) ورد بدلاً من (وأراد).

غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى، وعلى أصل الدليل منع آخر، وهو أنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد. وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود ذات[١] الآحاد المعللة كل منها بعلته.

وقولهم: إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته. فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى؟ وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد، وما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل[٢].

برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل

(قال: الثاني[٣] نفصل من السلسلة[٤] جملة بنقصان واحد من طرفها[٥]، ثم نطبق بين الجملتين، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة[٦] جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء، وإلا لزم انقطاع الناقصة، وتناهي التامة بالضرورة[٧] حيث لا تزيد عليها إلا بواحد[٨]، ونوقض أصل الدليل بسلسلة الأعداد عند الكل، ومعلومات الله تعالى عندنا، وحركات الأفلاك عند الفلاسفة، ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مراراً غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى ومعلوماته، ودورات زحل مع دورات القمر. وحاصله أنه يجوز أن يكون بإزاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما. فإن سمى

---

(١) في (أ) لوجودات بدلاً من (وجود ذات).

(٢) في (ب) التحض بدلاً من (التحصيل).

(٣) من الأوجه التي يبين بها استحالة التسلسل ما يسمى برهان القطع والتطبيق.

(٤) التي فرض عدم تناهيها.

(٥) المتناهي: إحدى الجملتين يكون ابتداؤها مما قبل الفرد الناقص والأخرى يكون ابتداؤها من نفس ذلك الفرد إلى ما لا ينتهي فيهما.

(٦) وهي التي اعتبرت بلا نقصان فرد منها.

(٧) سقط من (ج) لفظ (بالضرورة).

(٨) إذا الفرض أن التامة هي الناقصة بعينها مع زيادة الجزء المنقوص ومعلوم أن الزائد بالمتناهي متناه.

مثله[1] تساوياً مع إستحالته، ووجه التقصي[2] دعوى الضرورة، وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود إذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم، وعندهم[3] بماله مع الوجود بالفعل ترتب وضعاً أو طبعاً، إذ يمتنع التطبيق فيما عداه. والحق أن اعتبار الأثنينية والتطبيق إنما هو بحسب العقل. فإن اكتفى بعرض العقل إجمالاً قام[4] في الكل، وإن اشترط الملاحظة تفصيلاً لم يتم أصلاً).

الوجه الثاني: ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل، في كل ما يدعي تناهيه،[5] أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، تنقض[6] من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة. والتامة لا يزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة، أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين.

أحدهما: نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، لأنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية، ثم نطبق بينهما، وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل[7] وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات

---

(١) أي فإن سمي الخصم مثل هذه المقابلة المستمرة بأن لا تنقطع أجزاء الناقصة ولا التامة.

(٢) أي الخروج عن هذا الاعتراض الذي هو التزام أنه يصح عدم انقطاع أجزاء الناقصة من غير لزوم مساواة الجزء لكل لعدم ظهور الدليل على نفي ذلك.

(٣) أي الفلاسفة فيختص حكم الدليل أي مفاده من الاستحالة أي استحالة عدم التناهي.

(٤) في (ج) تام بدلاً من (قام).

(٥) في (ب) ما يدعى بداهته.

(٦) في (ب) فيقصر.

(٧) في (ب) بين الكل.

الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة[١] التي قبلها، وتناهيها باطل عند الفلاسفة[٢].

وثانيهما: نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص[٣] من الأخرى لزم انقطاعها. بأن الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقاً، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصه[٤] بالممكنات، وشمول العلم للممتنعات أيضاً مع لا تناهي المقدورات عندنا، ودروات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة، وحاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما. فإن ذلك كما يكون للتساوي. فقد يكون لعدم التناهي، وإن سمي مجرد ذلك تساوياً. فلا نسلم إستحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد[٥] إحداهما فوق عدد الأخرى، وهو ليس بلازم فيما بين[٦] غير المتناهيين وإن نقصت من أحدهما ألوف. وقد يجاب عن المنع بدعوى[٧] الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان[٨] بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض[٩] يتخصص الحكم. أما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية، فإنها من المعدات فلا ترد الأعداد لأنها من الاعتبارات العقلية، ولا يدخل في الوجود من المعدودات[١٠] إلا ما هي متناهية، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته، ومعنى لا تناهيها، أنه لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

---

(١) سقط من (ب) وأخرى عن الدورة.
(٢) في (ج) بزيادة (بعض).
(٣) في (أ) أنقض بالضاد وهو تحريف.
(٤) في (ب) لاختصاصها.
(٥) في (ب) عد بحذف الدال الثانية.
(٦) سقط من (ج) لفظ (بين).
(٧) سقط من (ج) بدعوى ولفظه (يجاب عن المنع بالضرورة).
(٨) في (أ) بزيادة (متفاوتتان).
(٩) في (ب) النقوض.
(١٠) في (ب) المعدومات.

وأما عند الفلاسفة: فبما تكون موجودة معاً بالفعل مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات، وفلا ترد الحركات الفلكية، لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد، كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيهما بحسب العدد لكونها غير مترتبة.

فإن قيل: التخصيص في الأدلة العقلية، اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها.

قلنا: معناه أن الدليل لا يجري في صورة النص، بل يختص بما عداها.

أما عندنا فنظراً إلى أن ما لا تحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم، فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الأمر، فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء، أو لا يقع، وهو معنى الانقطاع، وأما عندهم فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر، إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بإزاء كل[1] جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد، ولا في الحركات الفلكية[2]، ولا في النفوس الناطقة، والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك، إنما هو[3] بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل، بأنه لا بد أن يقع[4] بإزاء كل جزء جزء أو لايقع[5]. فالدليل جار في الأعداد، وفي الموجودات المتعاقبة، والمجتمعة المترتبة، وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكن[6] ذلك، بل اشتراط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة، فضلاً عما عداها، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا[7] فيما لا يتناهى من الزمان.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (كل).
(٢) في (ج) القبيلية وهو تحريف.
(٣) سقط من (ب) الضمير (هو).
(٤) في (ج) لا بد من وقوع إزاء كل.
(٥) سقط من (ب) لفظ (أو).
(٦) في (أ) يكفـ بدلاً من (يكن).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (إلا).

الوجه الثالث

من استحالة التسلسل

(قال: الثالث[1] لما اشتملت السلسلة[2] على معلول محض لزم اشتمالها[3] على علة محضة[4] تحقيقاً لتكافؤ المتضايفين[5]، فينقطع، وهذا مأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة، ضرورة أن كل ما هو علة فيها، فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ. ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة، فإن تفاوتا بطل التكافة، وإلا لزم علية بلا معلولية[6] ضرورة[7] أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية).

الوجه الثالث: أنه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة لا يكون معلولاً لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين، واللازم باطل لما سيجيء، أو نقول: لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة، والمقدم حق لأن معناه أنهما بحيث إذا وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر، وإذا انتفى انتفى. وجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، وكل مما فوقه على علية ومعلولية، فلو لم ينته إلى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية[8].

---

(١) من الأوجه الدالة على استحالة التسلسل في العلل.

(٢) الحاصلة من العلل والمعلولات.

(٣) أي اشتمال تلك السلسلة.

(٤) من الجانب الأول فتنقطع السلسلة عندها وهو المطلوب.

(٥) وذلك أن وصف التضايف وصف لا يتحقق إلا بين اثنين فإذا وجد موصوف بوصف التضايف فلا بد أن يكون ثم موصوف بإزائه، له وصف يتحقق به التضايف فلزم تكافؤ أفراد وصف التضايف بأن يكون مقدار أحد المتضايفين على قدر مقدار الآخر.

(٦) تحقيقاً للتكافؤ.

(٧) قالوا: يلزم تحقيق التكافؤ بوجود علية بلا معلولية لما ثبت بالضرورة من أن في الجانب المتناهي من السلسلة معلولية بلا علية وذلك في المعلول الأخير وهو المحض.

(٨) في (ب) بلا (علته) بدلاً من (بلا علية).

فإن قيل: المكافىء لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة.

قلنا: نعم إلا أن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية علية. وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة، وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان:

إحداهما: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية. وبيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض، وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير.

وثانيهما: نأخذ جملة من العليات التي في هذه[1] السلسلة، وأخرى من[2] المعلوليات، ثم نطبق بينهما، فإن زادت آحاد إحداهما على[3] الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية، لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليه، وبالعكس، وإن لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الأخير، فلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة[4].

الوجه الرابع

من إبطال التسلسل

(قال: الرابع: نعزل المعلول المحض، ونجعل كلا من الآحاد متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية[5]، ثم نطبق، بين سلسلتي العلل والمعلولات

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هذه).

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (من).

(٣) في (ج) على آحاد الأخرى بزيادة (آحاد).

(٤) في (ج) خالصة بدلاً من (محضة).

(٥) المقررين لكل فرد إذ الشيء باعتبار كونه معلولاً خلاف نفسه باعتبار كونه علة فيحصل بهذا التقدير في تلك الآحاد جملتان إحداهما جملة العلية والأخرى جملة المعلولية.

(فيلزم بضرورة سبق العلة زيادة العلية)[1] ويتناهيان).

الوجه الرابع: أنا ننزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول، فإن كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها، بل[2] على معلول علتها المتقدمة عليها[3] بمرتبة لخروج المعلول الأخير لعدم كونه مفروضاً[4] للعلية، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة[5] وإلا بطل السبق اللازم للعلة. ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا تكون معلولاً وفيه انقطاع للسلسلتين.

الوجه الخامس

من إبطال التسلسل

(قال: الخامس[6]: تلك السلسلة[7] إن انقسمت بمتساويين فزوج وإلا ففرد، وكل زوج أقل بواحد من فرد بعده وبالعكس[8] فتتناهى.

ورد بأن عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي).

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ) و (ب).

(٢) في (أ) بزيادة حرف (بل).

(٣) لم يذكر في (ب) جملة (المتقدمة عليها).

(٤) في (ب) معروضاً بدل من مفروضاً.

(٥) في (ب) بواحد بإسقاط (التاء المربوطة).

(٦) الخامس من إبطال التسلسل.

(٧) المركبة من العلل والمعلولات إلى ما لا ينتهي في زعم الخصم عدد مركب من أفراد وهو ظاهر وكل عدد لا يخلو من كونه زوجاً أو فرداً، فتلك السلسلة إما زوج وإما فرد.

(٨) أي كل فرد فهو أقل بواحد من الزوج الذي مرتبته بعده كالخمسة فإنها فرد أقل من الزوج الذي هو الستة التي مرتبتها بعد الخمسة. وكذا السبعة مع الثمانية والتسعة مع العشرة.

الوجه الخامس: أن السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أو لا فيكون فرداً، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة. كيف لا؟ وهو محصور بين حاصرين، هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي[1] بعده.

ورد بأنا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد، وإنما يلزم لو كان متناهياً، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي، وقد يطوي حديث الزوجية والفردية، فيقال: كل عدد فهو قابل للزيادة، فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً والمنع ظاهر.

الوجه السادس

من إبطال التسلسل

(السادس[2]: ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناه[3] لكونه بين حاصرين[4] فتتناهى السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد ضرورة أنه إذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ إلا بجزء بحكم الحدس[5] وفيه نظر.

---

(١) سقط من (ج) الاسم الموصول (الذي).

(٢) من أوجه إبطال التسلسل.

(٣) بحكم الحدس الذي هو سرعة انتقال العقل من حكم إلى حكم بواسطة الشهود والعلم والقرائن.

(٤) ضرورة أن ما بين كل علة وعلة أخرى محصور بينهما.

(٥) إذ النفس تتسارع من علمها بأن ما بين مبدأ المسافة وبين كل جزء لا يزيد على الفرسخ إلى مبدأ المسافة إنما يتحقق أن ما بينه وبين كل جزء منها لا يزيد على فرسخ إن كان مقدار ما بينه وبين أي جزء إما فرسخ أو أقل. وأما إن كان أكثر فقد زاد ما بينهما على الفرسخ.

وأما البيان بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً فأضعف).

الوجه السادس: إن ما بين هذا المعلول كالمعلول الأخير وكل من علله البعيدة الواقعة فى السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهى السلسلة لأنها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس[١]، فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها، لا يزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ لا بجزء[٢] هو[٣] المنتهى، إن جعلنا المبدأ مندرجاً على ما هو المفهوم من قولنا شيء[٤] ما بين خمسين إلى ستين، وإلا فجزأين، فيصلح الدليل للنظر، وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة، وإلزام الخصم لأنه قد[٥] لا يذعن للمقدمة الحدسية، بل ربما يمنعها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب[٦] ما بين متناهية كما فى المسافة، وإما على تقدير لا تناهيها كما فى السلسلة، فلا، إذ لا ينتهى إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر[٧] أزيد منه، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً وهو فى غاية الضعف، لأنه إعادة للدعوى، بل ما هو أبعد منها وأخفى، لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهى من التألف من الأعداد التى كل منها متناهية الآحاد، فالمنع عليه أظهر. وإنما يتم لو كانت عدة الأعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم، ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن[٨] هذا استدلال بثبوت الحكم، أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل

---

(١) الحدس: الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام، والأمور والنظر الخفي، والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة إلى إصابة الحد الأكبر إذا كان أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول (راجع النجاة ص ١٣٧).

(٢) في (ب) إلا (بجوهر).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٤) في (أ) سنى وهو تحريف.

(٥) سقط من (ب) لفظ (قد).

(٦) في (ب) مرات بدلاً من (مراتب)

(٧) في (ب) أجزاء تزيد منه.

(٨) في (أ) بزيادة حرف (أن).

الوجـه السابع

من إبطال التسلسل

(قـال: السابـع[١]: عدة ألـوف السلسلة إما مسـاوية بعـدة آحادهـا أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة أو أقل فيشمل الآحاد على جملة بقـدر[٢] عدة الألـوف، وأخـرى[٣] بقدر الـزائد، والأولى إن كـانت من الجـانب المتنـاهي حقيقـة أو فـرضاً تتنـاهى عدة الألـوف ضرورة وجـود مقطع يكـون مبدأ للزائـد وحينئـذ تتنـاهى السلسلة. لتألفهـا من جمل متنـاهية الأعـداد والآحاد، وإن كـانت من الجـانب الغير المتنـاهي وقعت الثانيـة من الجانب المتنـاهي ما بين الـطرف، ومبـدأ عـدة الألـوف فتكـون متنـاهيـة، وهى فضـل آحـاد السلسلة على عـدة الألوف، فتتناهى عدة الألوف والسلسلة بالضرورة، ويـرد[٤] عليه وعلى بعض ما سبق[٥] منع لزوم التساوي والتفاوت فى غير المتناهي[٦] ومنع لـزوم انقطاع الأقل فيه).

الوجه السابع: أنه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متنـاهية سـواء كانت من العلل والمعلولات أو غيـرهما مجتمعـة أو متعاقبـة فهى لا محالـة تشتمل على

---

(١) نقول تلك السلسلة الغير متناهية لا محالة تشتمل على عدة ألـوف كما اشتملت على.مـا لا يعد من الآحاد التي تنتظم منهـا تلك الألوف فتلك السلسلة لا تخلو مـع عدة الآحـاد من ثلاثـة أوجه لأن تلك الألوف أما مساوية لعدة آحادها أو أكثر. الخ.

(٢) في (ج) تعدد بدلاً من (بقدر).

(٣) في (ج) أوجزء بدلاً من (وأخرى).

(٤) في (ج) بزيادة (لا).

(٥) من الأدلة التي استدل بها على إحالة التسلسل من كل ما اشتمل على المقدمة القائلة بأن العدد إما مساوٍ لآخر أو أقل أو أكثر وذلك كبرهان التطبيق وبرهان انقسام العدد.

(٦) أي يـرد على هذا الـدليل وعلى كـل مـا اشتمـل على مقـدمـة لـزوم التسـاوي أو التفـاوت في العددين، إنا نمنع لزوم التساوي أو التفاوت في العدد غير المتناهي، وإنما يلزم ذلـك فيما بين العـددين المتناهيين، وأمـا غير المتنـاهيين فيرتفـع عنهما التسـاوي، والتفـاوت لاختصـاصهمـا بالمتناهي فتبطل هذه المقدمة بالمنع ويبطل الدليل.

آلوف، فعدة الألوف الموجودة فيها، إما أن تكون[١] مساوية لعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة، لأن هذه الآحاد يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألوف، لأن معناها: أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحداً حتى يكون عدة مائة ألف مائة، وإما أن يكون(أقل وهو أيضاً باطل، لأن الأحاد حينئذ تشتمل على جملتين:

إحداهما: بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد عليها، والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف، إما أن تكون)[٢] من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي، وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة، هذا خلف[٣]. وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعاً فيحصل جانب متناهي، فيتأتى الترديد، أما لزوم التناهي على التقدير الأول، فلأن عدة الألوف متناهية، لكونها محصورة بين حاصرين هما[٤] طرف السلسلة والمقطع الذى هو مبدأ[٥] الجملة الثانية، أعنى الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتآلفة من تلك العدة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة. وأما على التقدير الثانى فلأن الجملة التي هى بقدر الزائد على عدة الألوف تقع فى الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف، وهى أضعاف عدة[٦] الألوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة، ويلزم[٧] تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحاداً على ما مر، ويرد عليه وعلى بعض

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تكون).
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (ب) وهو محال بدلاً من (هذا خلف).
(٤) في (ب) على بدلاً من (هما).
(٥) في (ب) مبدأهما بدلاً من (مبدأ).
(٦) في (ب) هذه بدلاً من (عدة).
(٧) في (ب) بزيادة (فيلزم).

مـا سبق منع المنفصلة القـائلة[1] بأن هـذا مساو لـذاك أو أكثـر أو أقـل، فـإن التساوى والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوى مجرد أن يقـع بإزاء كل جزء من هذا جزءمن ذاك، فـلا نسلم استحالتـه فيما بين العـدتين كما فى الواحد إلى مالا يتناهى. والعشرة إلى ما لا يتناهى، وكون أحدهما أضعاف[2] الآخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى ولو سلم. فمنع كون الأقل منقـطعاً، فـإن السلسلة إذا كـانت غير متنـاهية كـان بعضها الـذى من الجانب الغيـر المتناهي أيضاً غير متناه، وكذا عـدة ألوفهـا أو مئاتهـا أو عشراتهـا، وحديث الجملتين، وانقطاع أولاهما بمبدأ الثانية كاذب.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (القائلة).

(٢) في (ب) الثاني بدلاً من (الآخر).

المبحث السابع

المادة للصورة محل وقابل وحامل

(قال: المادة للصورة محل[1] وقابل وحـامل، والصـورة[2] لها فـاعل أو جزء فاعـل، ولا تتقوم المـادة بصورتين في درجـة، إما استقـلالاً فظاهـر وإما اجتماعاً، فلأن القوم حينئـذ هو المجمـوع، وهو واحـد، ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية).

لمـا كانت الجـزئية معتبـرة في مفهومي المـادة والصورة، لم يكـونـا مـادة وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما، وإما بـاعتبار إضـافة كـل منهما إلى الأخرى، فالمادة محل وقـابل وحـامل للصـورة، والصورة جـزء فاعـل لها بمعنى أن فيضان[3] وجود المادة عن الفاعل يكون بإعانـة من الصورة ضـرورة احتياج المادة إليهـا مع امتنـاع استقلالهـا بالعليـة، لأن المادة إنمـا تحتاج إلى الصــورة من حيث هي صــورة، وإلا من حيث هي تلك الصــورة المـعينـة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينـة، والصورة من حيث هي صـورة مالا تكـون واحدة بـالعـدد، فـلا يمكن أن تكـون علة مستقلة[4] للمـادة الـواحـدة بالعدد، وإنما لم يجعلوا المادة جـزء فاعـل للصورة بنـاء على احتياج الصـورة إليها لما تقرر عندهـم من أن شأن[5] المادة القبول لا الفعل.

---

(١) في (ب) موضع بدلاً من (محل).

(٢) راجع ما كتب بخصوص هذا الموضوع بالجزء الأول من هذا الكتاب.

(٣) في (ب) فوران بدلاً من (فيضان) وهو تحريف.

(٤) سقط من (أ) لفظ (مستقلة). (٥) في (أ) وضع بدلاً من (شأن)

فإن قيل: لما احتاجت الصورة إلى المادة امتنع كونها[1] جزءاً من فاعلها للزوم الدور لما زعموا أن تشخص الصورة يكون بالمحل المعين، ومن حيث هو قابل لتشخصها، وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة، ومن حيث هى فاعل لتشخصه فلا دور، ولا تتقوم المادة بصورتين فى درجة، إما بطريق الاستقلال بأن يكون كل منهما مقوماً فظاهر، لأن تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الأخرى، وإما بطريق الاجتماع فلأن المقوم[2] حينئذ يكون هو المجموع إلى كل واحد، والمجموع أمر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين فى درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى أنها تفتقر فى وجودها إلى الصورة الجسمية المفتقرة إلى الصورة النوعية فيقع افتقار[3] المادة إليها فى الدرجة الثانية.

(قال: وقد يقال لكل هيئة فى قابل وجدانى بالذات أو بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه أن يكون مثل السيف، والسرير من هذا القبيل، إذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن الهيئة السيفية، ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما فى الحجر، وأما جواب الإمام بأنا لا نعنى أن نوع الصورة يوجب المركب بل إن الصورة الشخصية السيفية مثلا، توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بأن الصورة ههنا بالمعنى السابق على أن السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذى هو الجوهر[4] والعارض الذى هو الهيئة).

كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير[5] ما سبق، فالصورة

---

(١) في (أ) كون المادة بدلاً من (كونها).

(٢)راجع كلمةوافية عن حقيقة المقوم وتقسيماته في كتاب (اصطلاحات العلوم والفنون).

(٣)في (ب) احتياج بدلاً من (افتقار).

(٤)راجع ما كتبناه عن الجوهر والعرض في الجزء الأول، وأيضاً ما كتبه صاحب المواقف عن الجوهر في الموقف الأول، وأيضاً صاحب كتاب اصطلاحات الفنون عند حديثه عن الجوهر. ولعلماء الكلام حديث طويل حول هذا الموضوع.

(٥) في (ب) يختلف عما سبق بدلاً من (بمعني غير).

للهيئة الحاصلة فى أمر قابل له وحدة بحسب الذات أو بحسب الاعتبار، والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار[1] يصح إضافة كل منهما إلى الآخر.

والظاهر أن إطلاق الصورة والمادة فى المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لأن الهيئة التى أحدثها النجار وسموها الصورة السريرية إنما هى عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها، وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الإمام على تفسير العلة الصورية، بأن الهيئة السيفية صورة للسيف، وليست مما يجب معها السيف بالفعل، إذ قد يكون فى خشب أو حجر ولا سيف. وأجاب الإمام: بأنا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة أن نوع الصورة يوجب المركب، بل إن الصورة الخشبية[2] السيفية مثلاً توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فإنها لا توجبه[3]، بل قد تكون بعينها مادة شيء آخر، والصورة الحاصلة فى الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها[4] وهذا يشعر بأن المراد بالصورة فى المركبات الصناعية أيضاً، الجزء الذى يجب المركب معه بالفعل، ولا يستقيم إلا إذا جعلنا السيف مثلاً اسماً للمركب من المعروض الذي هو الحديد، والعارض الذى هو الهيئة، فيكون كل منهما داخلاً فيه ووجوبه مع الأول بالقوة، ومع الثانى بالفعل[5].

(قال: وأما غاية الشيء فإنما تكون علة له من حيث احتياجه إلى علته المفتقرة علتها إلى تصور الغاية، ولهذا قالوا إنها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل، وبانيتها معلول له بل لمعلوله، وأنها بالوجود الذهني علة، وبالوجود العينى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (المذكور).

(٢) في (ب) الشخصية بدلاً من (الخشبية) وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة (ولا تخفقه) ولا معنى لها.

(٤) في (أ) بزيادة (وحقيقتها).

(٥) في (ب) يوجد خلط حيث قلب الكلام فقال: مع الأول بالفعل ومع الثاني بالقوة. والصواب ما أثبتناه.

معلول. نعم: قد تطلق الغاية على ما ينتهى إليه العقل، وان لم يكن معلولا ولا مقصودا، وأن لم يكن للفاعل قصد واختيار، وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيات، والاتفاقيات غايات، وجعلوا من الغاية اتفاقية، وهى ما لا يكون تأدى السبب إليه دائماً ولا أكثرياً).

يريد بيان علته الغائية دفعاً لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له. بمعنى كون غاية الشيء علة له إن ذلك الشيء يفتقر فى وجوده العينى إلى وجودها العقلى بواسطة[1] أنه يحتاج إلى عليته الفاعلية، وهى[2] فى كونها علة تحتاج إلي تصور الغائية ضرورة أن الفاعل ما لم يتصور، وغاية ما لا يفعل، إلا لغاية لم يفعله. ومن هاهنا قالوا: إن الغاية بماهيتها أى بصورتها الذهنية علة الفاعلية الفاعل، وبانيتها أى هويتها الخارجية معلول للفاعل، بل لمعلوله الذى هو مآله الغاية، فإن النجارية[3] صور[4] الجلوس على السرير، فيوجده، ثم يوجد الجلوس عليه، وللقوم عبارة أخرى: وهو أن الغاية بالوجود الذهنى علة، وبالوجود العينى معلول، وهذا معنى قولهم: أول[5] الفكر آخر العمل.

فإن قيل: الغاية قد لا تكون معلولاً بل قديماً كما يقال:
الواجب تعالى غاية الغايات، وقد لا يكون مقصوداً للفاعل، وإن كان مختاراً كالعثور على الكنز فى حفر البئر، وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الإرادية، مثل الوصول إلى الأرض كهبوط الحجر.

قلنا: قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه[6] الفعل، وإن لم يكن مقصوداً

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بواسطة) وبدونها يضطرب المعنى.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك) ولا معنى لها.
(٣) في (ب) النجار بدلاً من (النجارية) وقد تكلمنا في الجزء الأول عن هذه الفرقة وراجع في ذلك التبصر (للسفاريني) والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني.
(٤) في (ب) يتصور بدلاً من (صور).
(٥) في (ب) قول بدلاً من (أول).
(٦) في (ب) تقديم وتأخير حيث قال (الفعل إليه).

وبهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية، والأسباب الاتفاقية غايات.

وقالوا: ما يتأدى إليه السبب إن كان تأديه دائماً أو أكثرياً[1] فهى غاية ذاتية وإلا فاتفاقية، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً، وتحقيقه: أن العلة قد تتوقف عليتها على أمور خارجة عن ذاتها غير دائمة، ولا أكثرية معها. فيقال لها بدون تلك الشرائط: علة اتفاقية. فإن اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة، فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة إلى العلة وحدها غاية اتفاقية. وإن كان باعتبار النسبة إليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية.

(قال: تنبيه: لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه).

أكثر الأحكام السابقة[2] للعلة الفاعلية لمعنى[3] المؤثر كالانقسام إلى البسيطة والمركبة وإلى الكلية والجزئية وبكونها معلولاً لأمر آخر، ولكونها متناهية الآثار إلى غير ذلك إنما هي[4] على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثراً فى البعض كالفلاسفة وكثير من المليين[5].

وأما على رأى القائلين بإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جرى العادة بإذن الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث يتبادر إلى الذهن أن وجوده موقوف على وجوده بحيث يصلح أن يقال. وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه، فعلة الاحتراق تكون هى النار لا الماء، وإن وجد عقيب مماستها، وعلة أكل زيد لا يكون شرب عمرو، وإن وجد عقيبة[6].

---

(١) في (أ) أو في كثير من الحالات بدلاً من (أكثرياً).

(٢) في (ب) التي ذكرت سابقاً بدلاً من (السابقة).

(٣) سقط من (أ) كلمة (لمعنى).

(٤) سقط من (أ) لفظ (هي).

(٥) المليين: الذين يديون بملة. وراجع كلمة مركزة في كتاب الفلسفة الحديثة للمرحوم الدكتور محمد بدران عن الملة، والنحلة، والدين.

(٦) في (ب) مؤخراً عنه بدلاً من (عقيبة).

المقصد الثالث

في الأعراض

وفيه فصول

الأول: في المباحث الكلية
الثاني: في الكم
الثالث: في الكيف
الرابع: في الأين
الخامس: في الأعراض النسبية.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

في المباحث الكلية وفيه مباحث

الأول: الموجود عند مشايخنا

الثاني: الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه.

الثالث: العرض لا ينتقل

الرابع: لا يجوز قيام العرض بالعرض

الخامس: الاختلاف في بقاء الأعراض



المبحث الأول

في الموجود

(الموجود عند مشايخنا إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم، وهو الواجب تعالي وصفاته، وإلا فحادث، وهو إما متحيز بالذات وهو الجوهر، أو حال فيه وهو العرض، إذ لم يثبت وجود الجواهر[1] المجردة، وإن لم يتم دليل امتناعها، والعرض إما مختص بالحي وهي الحياة، وما يتبعها[2] من الإدراكات وغيرها، أو غير مختص وهي الأكوان والمحسوسات.

وعند الفلاسفة الموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالي وصفاته وإلا فالممكن، وهو إن استغنى عن الموضوع[3] أي محل يقومه فجوهر وإلا فعرض والصورة الجوهري[4] إنما تفتقر الى المحل دون الموضوع، ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله، لا كالجسم في المكان).

---

(١) جوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها. وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل، أي أصل المركبات ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان. قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بتقويمه (راجع النجاة ص ١٢٦). وقال أيضاً ويقال جوهر: لكل ذات جودة ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ مجد أرسطو (راجع رسالة الحدود). والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه.

(٢) في (ب) وأما.

(٣) في (ب) الموضع.

(٤) في (ج) والصورة والجوهرية وهو تحريف.

قال: المقصد الثالث فى الأعراض، وفيه فصول خمسة، في المباحث الكلية، وفي الكم وفي الكيف،وفي الأين، وفي باقي الأعراض النسبية، وجعل الأين فصلاً على حدة لكثرة مباحثة، وجعل المبحث الأول من الكليات لتقسيم الموجود لينساق إلى بيان أقسام الأعراض.

أما عند المتكلمين فالموجود إن لم يكن مسبوقاً[1] بالعدم فقديم، وإن كان مسبوقاً به فحادث.

والقديم هو الواجب تعالي، وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم، والحادث إما متحيز بالذات[2] وهو الجوهر بأقسامه التي ستأتي.

وإما حال ف التحيز بالذات[3] وهو العرض، وإما مالا يكون متحيزاً ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف أدلته، وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه[4] الباري تعالى في التجرد، ويحتاج في الامتياز الي فصل فيتركب، وضعفه ظاهر، لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا توجب التركب.

والعرض إما أن يكون مختصاًبالحيكالحياة، وما يتبعها من العلم والقدرة، والأرادة، والكلام، والأدراكات، أعني الأحساس بالحواس الظاهرة والباطنة، وإما ألا يكون مختصاً وهي الأكوان والمحسوسات. فالأكوان أربعة:

الاجتماع، والافتراق، والحركة[5] والسكون، وزاد بعضهم الكون الأول، وهو الحصول في الحيز عقيب العدم، والمحسوسات المدركات بالصبر، أو

---

(١) في (ب) يسبق بدلاً من (مسبوقاً). (٢) في (ب) متميز بدلاً من (متحيز).

(٣) في (ب) التحيز بدلاً من (المتحيز).

(٤) في (أ) لشاركة بدلاً من (شارك) وهو تحريف.

(٥) الحركة ضد السكون ولها عند القدماء تعريفات وهي: ١ ـ الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، ومعنى التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

٢ ـ الحركة هي شغل الشيء حيزاً بعد أن كان في حيز آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين وزمان واحد.

٣ ـ الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. (ابن سينا رسالة الحدود). وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة، لا بالفعل (راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ١٦٩).

السمع، أو الشم، أو الذوق، أو اللمس، على ما سيجيء تفصيلها، وجعل بعضهم الأكوان من المبصرات.

وأما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده الى شيء أصلا، فهو الواجب، وإلا فالممكن، والممكن إذا استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر، وإلا فعرض. والمراد بالموضوع محل يقوم الحال، فالصورة الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن المحل أعم من الموضوع، كما أن الحال أعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر. حيث قيد الوجود بالإمكان[1] ظاهر.

قالوا: وكذلك إذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع، فإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس للواجب ماهية، ووجود زائد عليها. ومعنى وجود العرض في المحل: أن وجوده في نفسه، هو وجوده في محله بحيث تكون الأشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر، بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مرتب عليه زائل عنه، عند الانتقال الى مكان آخر، فتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة، بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول، كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولاً، والموجود الأول حالا، والثاني محلاً. والحال[2] قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة

(١) في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود).

(٢) حال الشيء ضمنه وهيئته، وحال الدهر صروفه، وحال الإنسان ما كان عليه من خير أو شر، ولفظ الحال يذكر ويؤنث. ويطلق الحال على معان متقاربة كالكيفية والمقام والهيئة والصفة والصورة. ويقول المناطقة: الحال كيفية سريعة الزوال مثل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة العارضة. قال ابن سينا: بالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه، وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته (النجاة ص ٣٢٣).

والحال في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بذاتها ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم، والحال في اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. الأولى تأتي من عين الجود والثانية تحصل ببذل المجهود. (راجع النجاة ص ١٢٨ والرسالة القشيرية جـ ١ ص ٢٣٦).

ومحلها مادة، وقد يكون بخلافة فتسمى الحال عرضاً والمحل موضوعاً.

(قال: وقد اعترف ابن سينا بأنه لا يمكن إثبات أنها ليست أقل أو أكثر وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف.

وأجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة، الكم، والكيف، والأين، والمتي، والوضع، والملك، والأضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

وعولوا في ذلك على الاستقراء، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل ولا أكثر.

وأن كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف **ورداءة[1] وإذا كان** هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من أنه أحتج علي **هذا[2]** الحصر بأن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم، وإلا فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها فالنسبة، إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع، أو للمجموع إلى أمر خارج، وهو إن كان عرضاً فإما كم غير قار فمتى، أو قار ينتقل بانتقاله فالملك، أولا فالأين، وإما نسبة فالمضاف، وإما كيف فالنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره **فأن يفعل، أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل، وإن كان جوهراً فهو لا يستحق** النسبة إليه، أو إلية إلا **لعارض[3]** فيؤول الى النسبة الى العرض، ويندرج فيما ذكرنا، ثم اعتراضه بما في التقسيم من الترديدات الناقصة، والتعينات الغير اللازمة، وبأنه إن عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعاً، ولزمه الرجوع الى الاستقراء من أول الأمر طرحاً **لمؤ ونة هذه المقدمات**، ثم اعتذاره بأنه، إن أراد **الإرشاد** الى وجه ضبط تسهل الاستقراء وتقلل الانتشار فلا بأس.

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (ورداءة).

(٢) في (أ) و (ب) بزيادة لفظ (هذا).

(٣) في (ب) تعارض بدلاً من (لعارض).

الأجناس العالية أو المقولات العشر

(قال: وزعموا أنها أجناس[1] عالية عاشرها الجوهر، ويبتني على أن كلاً منهـا جنس، وما تحتـه أجناس، وليس المـوجود جنسـاً للجـوهـر والعرض، ولا العرض للأعراض، ولا النسبة للنسبيات، وقيل أجناس الأعراض ثلاثة:

الكم، والكيف والنسبة، وزاد بعضهم الحركة.

والجمهور على أن الأينية من الأين، وقيل من أن ينفعل [2]كغير [3]الأينية).

قال: وزعموا ذهب الجمهور من الحكماء الى أن الأجناس العالية **للممكنات**[4] عشرة وهي: الأعراض التسعة، والجوهر، ويسمونها المقولات العشر. ومبنى ذلك على أن **كلاً منها** جنس لما تحته لاعرض عام وما تحته من الأقسام الأولية أجنـاس لا أنـواع، وليس المـوجـود جنسـاً للجـوهـر والعـرض ولا العـرض جنسـاً[5] للأعراض التسعة، ولا النسبة لأقسامها السبعة، وبينوا ما يحتاج إليه[6] من ذلك الي البيان، بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته، فيكون ذاتياً بخلاف العرض فإن معناه ما يعرض للموضوع، وعروض الشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته، فلا يكون ذاتياً لما تحته من الأفراد وإن جاز أن يكون ذاتياً لما فيهـا من الحصص، كالمـاشي لحصصه العـارضة للحيـوانـات، وكـذا النسبـة

---

(١) الجنس: في اللغـة الضرب من كـل شيء، وهو أعم من النـوع يقال الحيـوان جنس والإنسـان نوع.

قال ابن سينا: الجنس هـو المقول على كثيـرين مختلفين بالأنـواع أي بالصـورة والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب. وللجنس عند القدماء ثـلاثة مـراتب وهي:
١ ـ الجنس العـالي: هـو الجنس الـذي لا يـوجـد فـوقـه جنس آخـر ويسمى جنس الأجنـاس كـالموجـود. ٢ ـ الجنس المتوسط: وهـو الجنس الذي يكـون فوقـه وتحتـه جنس كـالجسم أو الجسم النامي. ٣ ـ والجنس السافل: وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٢) في (ب) (ينقـل بدلاً من ينفعل).

(٣) في (ج) كون بدلاً من (كغير).

(٤) في (ب) للمكنات وهو تحريف.

(٥) في (أ) بزيادة (جنساً).

(٦) سقط من (ب) لفظ (إليه).

للنسبيات السبع [1] فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الأضافة، فإنها نسبة مكررة على ما سيأتي الكلام في النسبة، وبأن الموجود لو كان ذاتياً لهما لما كان مقولاً بالتشكيك، ولما أمكن تعقل شيء من الجواهر والأعراض، مع الشك في وجوده، ولما احتاج اتصافه بالوجود إلى سبب كحيوانية الإنسان، ولونية السواد، وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لاحد، ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجوداً البتة، لأن معناه أنه ماهية إذا وجدت لم يكن في موضوع، وهذا المعنى هو اللازم له، وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات إثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب، لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس، ولا معول سوى الاستقراء[2].

وذهب بعضهم إلى أن أجناس[3] الأعراض ثلاثة، الكم، والكيف، والنسبة لأنه إن قبل القسمة لذاته فكم، وإلا فإن اقتضى النسبة لذاته فنسبة، وإلا فكيف، وزاد بعضهم قسما رابعاً هو الحركة وقال: العرض إن لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد[4] لذاته عن الزمان فأنه لا يتصور ثباته بسبب أنه مقدار الحركة، وإن تصور ثباته فنسبة، أو كم، أو كيف على مامر، ثم الجمهور على أن الحركة في الأين من مقولة الأين، وقيل من مقولة أن ينفعل، لكونها عبارة عن التغير المندرج، وإليه مال الإمام الرازي، وأما الحركة في الكم والكيف والوضع[5] فظاهر أنها ليست

---

(١) في (أ) بزيادة (السبع).

(٢) الاستقراء في اللغة: التتبع من استقر الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. (راجع مفاتيح العلوم ص ٩١).

وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لموجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وأما أكثرها وهو الاستقراء المشهور. (راجع النجاة ص ٩٠).

(٣) في (ب) الأجناس بزيادة ألف ولام.

(٤) في (ب) بقوله بدلاً من (بقيد).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الوضع).

من الكم، أو الكيف، أو الوضع، فيتعين كونها من[1] أن ينفعل، إلا أنه يشكل بأن الحركة موجودة ربما يدعي كونها محسوسة، وأن ينفعل اعتبارية، ومن ها هنا ذهب البعض إلى أن الحركة خارجة عن المقولات.

الوحدة والنقطة ليستا من الأجناس العالية[2].

قال: وأما مثل الوحدة والنقطة.

فقيل: عدميتان كالجهل والعمي، وقيل: من الكيف، وقيل: خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما، والحصر إنما هو للأجناس العالية.

وكذا الوجود والوجوب والأمكان **ونحوها**[3].

قال: وإما مثل الوحدة والنقطة، لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى أن شيئاً من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل تكون نفس إحداهما أو مندرجاً تحتها، ورد الأشكال بالوحدة **والنقطة**[4]. **فأجيب** بـوجوه:

الأول: أنهما من الأمور العدمية كالعمى والجهل، والحصر إنما هو للأمور الوجودية واعترض بأنه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على مامر.

الثاني: أنهما من معقولة الكيف لأنهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما.

---

(١) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٢) النقطة: ثلاثة أقسام: مادية ورياضية وميتافيزيقية، أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه الإشارة الحسية. وأما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولى لا يمكن تعريفه إلا بنسبته إلى غيره كقولنا: إن النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع، وهي نهاية الخط (راجع ابن سينا رسالة الحدود ٩٢). أو قولنا: إنها شيء بسيط لا جزء له ولا طول، ولا عرض له ولا عمق، لا بالفعل ولا بالتوهم، أو قولنا: إنها المحل الذي يتقاطع فيه الخطان، أو قولنا: إنها الحد النهائي لتناقص حجم الشيء في جميع جهاته.

(٣) في (ج) بزيادة (وكذا الوجود) إلى (ونحوها).

(٤) (أ) و(ب) النطفة بدلاً من (النقطة) وهو تحريف.

واعترضوا بأنهم حصروا الكيف في أقسام أربعة هما خارجتان عنها

الثالث: إلزام أنهما خارجتـان عن المقولات العشـر، ولا يقدح ذلـك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي[1] هذه العشرة، وهذا لا ينافي وجـود شيء لا يكون جنساً عالياً، ولا منـدرجا تحت جنس عـال،والإشكال إنمـا يرد لـو ثبت كون كـل من الوحدة والنقطة جنساً عالياً أو تحت جنس آخر[2]، وبهذا يندفع ما قال الإمام الرازي لا بد في تمام الجواب من إقامة البرهان على أنهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قال: وكذا الوجود والوجوب والأمكان، ونحوها[3]، يعني أنها خارجة من المقولات العشر، أما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو ظاهر، ولا عرض لأن من شأن العرض تقومة بـالموضـوع دون العكس، ومن المحال تقـوم الشيء بدون الوجود، وأما مثل الوجوب والأمكـان فلأنـه ليس من الكيف لما فيـه من معنى النسبة، ولا من غيره وهو ظاهر، ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لأنهـا ليست أجناساً عالية، وهذا ما قاله ابن سينا[4] وأشياعه، أن المعاني المقولة التي هي[5] أعم من هذه المعقولات ولازمة لأكثر الماهيات (كالوجـود والوجـوب والأمكان والمعاني التي هي مبادىء وحدود. لبعض الماهيات)[6] كالوحدة والنقطة والآن، فإنما هي أنواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس، فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر.

فإن قيل: الحصر إنما هو للحقائق الخارجية، وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم:

قلنا: كثير من المقولات ليست أعياناً خارجية كالإضـافة، وأن يفعـل وأن ينفعل.

---

(١) في (ب) من بـدلاً من (هي).

(٢) (أ) بزيادة (أو تحت جنس آخر).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ونحوهما).

(٤) راجع ترجمة وافية له في الجزء الأول.

(٥) سقط من (ب) جملة (المعقولة التي هي).

(٦) ما بين القوسين زيادة في (ب).

صفات الباري ليست من المقولات

(قال: وأما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها، ونحن لا نجعل المنحصر[1] في الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث).

قال: وأما صفات **الباري**[2] تعالى يعني أنها لا تقدح في الحصر وإن كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر **إجماعاً** أما عند الفلاسفة فلأنهم لا يثبتونها، وأما عندنا فلأن المنقسم الى الجوهر والعرض هو **الحادث**، **والصفات**[3] قديمة، غاية الأمر أنه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته، ولا جوهر ولا عرض ولا إشكال فيه.

---

(١) في (أ) و(ج) المنحصر بدلاً من (المختص).

(٢) راجع في هذا الموضوع كتاب الصغدية للإمام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم جـ ١ طبعة مطابع حنفية، الرياض المملكة العربية السعودية.

(٣) إن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته الله من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته. (راجع الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٥٠).

ويقول أيضاً ابن تيمية: القول في الصفات كالقول في ذاته، والله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في أفعاله، لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفات إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها. فعلم الله وكلامه ونزوله واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق به تعالى، كما أن صفة العبد هي كما يناسب ذاته ويليق به ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة اليد إلى ذاته. (راجع شرح حديث النزول ص ١٠).

المبحث الثاني

العرض لا يقوم بنفسه

(قال: الضرورة قاضية بأن العرض لا يقوم بنفسه، وتجويز أبي الهذيل[1] بإرادة عرضيـة لا فى محل مكابرة، وبأنه لا يقوم بأكثر من محل، وما ذكر من أنه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم فى مكانين، ولم يحصـل الجزم بتغـاير السـوادين بيان الكميـة[2]، وتنبيه على مكـان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم أن مثل القرب والجوار من الإضافات المماثلة قائم بالطرفين، ورد بأن هناك عرضين يقوم كل منهمـا بطرف، كمـا فى الأبوة والبنوة من الإضافات المتخالفة.

وأبو هاشم[3] زعماً منه أن تأليف أجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها، فهو صفة ثبوتية تقوم بجزأين لا بواحد ضرورة، ولا بأكثر وإلا لما بقى عند انعدام جزء وبقاء جزءين، ورد بمنع السببية ومنع بقاء التأليف الذى بين الثلاثة.

وأما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وجـوه[4] البنية وقيـام زيد، فليس

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبـد القيس أبو الهـذيل العـلاف من أئمـة المعتـزلـة، ولـد في البصـرة واشتهـر بعلم الكـلام، لـه مقـالات في الاعتـزال ومجـالس ومناظرات، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامراء عام ٢٣٤هـ. له كتب كثيرة منها (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يديه.

(راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨٠).

(٢) في (ب) للهيئة هو بدلاً من (الكمية وتنبيه).

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي. توفي عام ٣٠٣هـ.

(٤) في (ج) وحياة بدلاً من (وجوه).

محل النزاع، وكأنه مراد أبي هاشم).

قال: المبحث الثاني: قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد[1] في المطالب العالية، ونذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، أو يفيد بيان[2] الكمية كامتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بمحل آخر، إلا أنه بين كميته بأن تشخص ذلك[3] العرض إنما هو بالمحل يعنى أن محله مستقل بتشخصه، فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بأن حصول العرض الواحد فى محلين كحصول الجسم الواحد فى مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضرورى البطلان، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك، لجواز أن يكون سواداً واحداً قائماً بهما، واللازم باطل بالضرورة، وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضاً، كامتناع قيام العرض بنفسه، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل أن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة، لا في محل يكون مكابرة محضة، بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين، ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة[4] زعماً منهم أن القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين، والإخوة بالأخوين، إلى غير ذلك من الإضافات[5] المتحدة فى الجانبين، بخلاف مثل الأبوة، والبنوة، فإن قيام الأبوة بالأب، والبنوة بالابن. ورد بأنا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر، غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بالنوع، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص، وهذا كالإضافات المتخالفة مثل الأبوة والبنوة، فإن مغايرة القائم بهذا القائم بذاك فى غاية الظهور، وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعماً منه أن التأليف عرضي قائم بجوهرين، ويمتنع قيامه[6] بأكثر من جوهرين حتى إنه إذا ألف بين

---

(١) في (ب) فهو رد وهو تحريف.
(٢) في (ب) يعيد بدلاً من (يفيد).
(٣) في (ب) شخص بدلاً من (تشخص).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الفلاسفة).
(٥) في (ب) الأوصاف بدلاً من (الإضافات).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (قيامه).

أجزاء كثيرة كان بين كل جزأين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزئين آخرين، أما الأول[1] فلأن عسر انفكاك أجزاء الجسم لا بد أن يكون لرابطة، وليس إلا[2] التأليف لأنه لم يحصل عند اجتماعها، وصيرورتها جسماً آخر غيره فلا يكون عدمياً[3]، بل ثبوتياً قائماً بشيئين ضرورة، ورد بالمنع لجواز أن يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار، وأما الثاني فلأنه لو قام بأكثر من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام أحد الأجزاء، ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل، الذى هو جميع الأجزاء، واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزأين الباقيين، ورد بأنا لا نسلم أن التأليف الباقي بين الجزأين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة، لم لا يجوز أن ينعدم ذلك، ويحدث هذا؟ فإن قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة، والتثليث لمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح، والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء، والقيام بمجموع أجزاء زيد.

قلنا: المتنازع فيه[4] هو أن يكون العرض القائم بمحل[5] هو بعينه القائم بالمحل الآخر إلا أن يكون العرض الواحد قائماً بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحداً له، كما في هذه الصورة، والظاهر أن مراد أبي هاشم أيضاً هذا المعنى، إلا أنه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند إزالة أحد الأجزاء من الاجتماع، وكأنه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف، وزوال[6] حدوث آخر.

---

(١) في (ب) أو بدلاً من (أما). (٢) سقط من (ب) لفظ (إلا).

(٣) العدم ضد الوجود، وهو مطلق، أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لايضاف إلى شيء والعدم الإضافي، أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا عدم الأمن وعدم الاستقرار وعدم التأثير.
قال ابن سينا: البالغ في النقض غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم، فبالحري أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الإشارات ٦٩ - ٧٠).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).

(٥) سقط من (ب) لفظ (بمحل).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (زوال).

المبحث الثالث

العرض لا ينتقل من محل إلى آخر

(قال: اتفقوا على امتناع انتقال العرض، لأن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروايح وغيرها حدوث للمثل في المجاور. واحتجوا بوجوه.

الأول: أن[1]الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز، ورد[2]بأن ذلك في الجوهر، وأما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر.

الثاني: أن تشخصه ليس لماهيته، وإلا انحصر في شخص، ولا لما يحل فيه، وإلا لدار ولا المنفصل عنه[3]، لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا لهويته، لأنها لا تتقدم الشخص بل لمحله، فلا تبقى بدونه. ورد بمنع استواء النسبة سيما في المختار.

الثالث: أن محله المحتاج إليه أما المعين فلا يفارقه، أو المبهم فلا يوجد، ورد بأنه المعين بتعين ما[4]كحيز الجسم.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٢) في (ب) الحيز بدلاً من المتحيز.

(٣) سقط من (أ) لفظ (عنه).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (ما).

الرابع: أنه حال الانتقال إما لا في محل فحال، أو في المنتقل عنه أو إليه فاستقرار، أو في ثالث فيعود الكلام.

ورد بالنقض بانتقال الجسم، والحل بأنه في بعض من الأول وبعض من الثاني).

قال: المبحث الثالث، اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر لما سبق من أن معنى قيام العَرض[1] بالمحل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، فيكون زواله عن ذلك المحل زوالاً لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة أو المسك من الرائحة، أو نحو ذلك ليس بطريق الانتقال إليه، بل الحدوث فيه بإحداث الفاعل المختار عندنا، وبحصول الاستعداد للمحل، ثم الإفاضة عليه من[2] المبدأ عندهم، وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه:

الأول: وهو للمتكلمين. إن كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة أنه من خواص الجوهر، ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة أن الانتقال عبارة عن الحركة الأينية، أي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث، لا بمعنى الثبات فيه، لأنه لا سيكون[3]، ورد بأن كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد[4] الحصول في موضوع

---

(١) عرض الشيء ظهر وبدا ولم يدم. قال ابن سينا: يقال عرض لكل موجود في موضوع، وقال أيضاً: كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ٣٢٥). وقال الغزالي: العرض اسم مشترك، فيقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض لكل موجود في محل، ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم.

(راجع معيار العلم طبعة مصر ص ١٩٤).

وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

(٢) في (ب) الإضافة إليه.

(٣) في (ب) بزيادة (لا).

(٤) في (ب) موضع بدلاً من (موضوع).

آخر، ولا نسلم أنه من خواص المتحيز.

الثاني: وهو للحكماء. إن تشخص العرض لا يجوز أن يكون لماهيته وإلا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة، ولا لما[1]هو حال في العرض، وإلا لزم الدور لأن الحال في الشيء محتاج إليه متأخر عنه في الوجود، فلو كان علة لتشخصه لكان[2]متقدماً عليه، ولا لأمر منفصل عنه لأن نسبته إلى الكل على السواء فإفادته هذا التشخص دون[3]ذلك ترجح بلا مرجح، ولا لهويته على ما أورده صاحب المواقف سنداً لمنع[4]الحصر، لأن الهوية تطلق على التشخص، وعلى الوجود الخارجي، وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة، وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له فيتعين أن يكون تشخص العرض لمحله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لأمر حال في محله، قلنا ينقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر، ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعاً للدور والتسلسل وإذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بأنا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء لجواز أن يكون له[5]نسبة خاصة إلى هذا التعين، سيما إذا كان مختاراً وهو ظاهر.

الثالث: أن العرض يحتاج إلى ضرورة، فمحله المحتاج إليه إما أن يكون غير معين، وهو ليس بموجود، ضرورة أن كل موجود معين فيلزم أن يكون غير الموجود محلاً للموجود، وهو محال، وإما أن يكون معيناً فيمتنع مفارقته عنه، وهو المطلوب، ورد بأنه المعين بتعين ما، سواء كان هذا أو ذاك، كالجسم يحتاج إلى حيز ما،[6]كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه، وهذا هو المعنى بقولهم إن

---

(١) في (ب) وإلا.
(٢) في (ب) لشخصه.
(٣) في (ب) الشخص.
(٤) في (ب) مسنداً.
(٥) سقط من (ب) لفظ (له).
(٦) في(أ) بزيادة لفظ (ما).

المحتاج إليه محل معين لا بعينه، ولا يرد عليه، أن ما يكون لا بعينه كان مبهماً غير[1]موجود والمرجح لقولهم أنه محل لغير معين بمعنى أنه[2]لا يشترط التعين، وهو أعم من الذي يشترط اللاتعين[3]فلا يلزم عدمه.

الرابع: أنه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال، إما أن يكون في المحل المنتقل عنه، أو المنتقل إليه، وهو باطل لأن هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعده لا انتقال، أو في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل، فينقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويعود المحذور، ورد أولا بالنقض[4] بانتقال الجسم من حيز إلى حيز،[5]فإنه حالة الانتقال إما أن يكون في الحيز المنتقل عنه، أو في المنتقل[6]إليه، أو غيرهما، والكل باطل لما ذكرتم. فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

وثانياً: بأنا نختار أنه في حيز ثالث هو بعض من[7]المنتقل عنه وبعض من المنتقل إليه، وهكذا حالة الانتقال إلى هذا المحل، وإلى ما بينهما إلى ما لا يتناهى، أو ينتهي إلى جزء لا يتجزأ. غاية الأمر أنه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد[8].

---

(١) في (ب) بهما وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (أنه).

(٣) اللاتعين نقيض التعين، فإذا دل التعين على تحديد الشيء أو تعريفه كان اللاتعين نقيض التحديد، وإذا دل على معرفة أسباب الشيء كان اللاتعين مرادفاً للجهل بها، وكل مسألة تتضمن عدة حلول، أو لا تكفي معطياتها حل دقيق لها فهي مسألة لا متعينة.

واللاتعين: أيضاً صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال وهو بهذا المعنى مرادف للتردد ومناقض للعزم.

(٤) في (ب) بالنقض بدلاً من (النقض).

(٥) في (أ) بزيادة (إلى حيز).

(٦) في (ب) بزيادة حرف (في).

(٧) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٨) الجوهر الفرد عند المتكلمين هو المتحيز الذي لا ينقسم، أو هو الجزء الذي لا يتجزأ، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول (راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٩٣).

المبحث الرابع

لا يجوز قيام العرض بالعرض

(قال: لا يجوز قيام العرض بالعرض لأن معناه التبعية في التحيز. فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات، ولأنه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام البعض بالبعض أولى من قيام الكل به. واعترض بأن معنى[1] القيام الاختصاص الناعت، فقد يكون في غير المتحيز، وقد يكون العرض نعتاً لغرض[2] آخر، لا لجوهره كسرعة الحركة، وملاسة السطح، واستقامة الخط، فلذا جوزه الفلاسفة، وجعلوا النقطة قائمة بالخط والخط بالسطح.

ومنهم من تمادى حتى جعلوا وحدة الأعراض ووجودها من ذلك.

والمتكلمون على أن بعض هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر، وبعضها جواهر، وأما عرضية الوجود فخطأ فاحش).

قال: المبحث الرابع.

جمهور المتكلمين على أنه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكاً بوجهين:

الأول: أن معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ليصح كون الشيء تبعاً له في التحيز،

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (معنى).

(٢) في (أ) و (ب) لفرض وهو تحريف.

والمتحيز[1] بالذات ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر.

الثاني: أنه[2] لو قام عرض بعرض فلا بد في الآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه، وحينئذ فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر، بل هذا أولى، لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلاً مقوماً للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له، وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز[3]، بل معناه اختصاص الشي بالشيء بحيث يصير نعتاً له وهو منعوتاً به، كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلاً عن أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض[4] الأعراض بأن يكون عرضاً نعتاً لعرض، لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة، والملاسة للسطح والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض هي تلك لا الجسم، فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض

---

(١) المتحيز: هو الحاصل في الحيز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز بالذات، أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فيتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلاً كالجواهر المجردة.

وقال صاحب المحاكمات (قطب الدين محمد بن محمد الرازي المعروف بالتحتاني ت ٧٦٦هـ) المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم، وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض، أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى، فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢ ص ٤٢ وشرح المواقف ١/ ٤٣٩ ـ ٤٤٠).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إنه).

(٣) في (ب) الحيز بدلاً من (التحيز).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (بعض).

بالعرض وزعموا أن النقطة عرض[1] قائم بالخط، والخط بالسطح، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط، وذا الخط هو السطح، لا الجسم، ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل[2]، حتى زعم أن كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله.

فوحده العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

وأجاب المتكلمون بأن مثل[3] النقطة والخط عدمي، ولو سلم فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجودياً إنما يقوم بالجسم، وبأن السرعة والبطء ليس عرضاً زائداً على الحركة قائماً بها، بل الحركة أمر ممتد يتخلله سكنات أقل، أو أكثر باعتبارها تسمى[4] سريعة أو بطيئة، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات أنواع مختلفة، والسرعة، والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات أو هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى[5] بقطع المسافة المعينة في زمان أقل، أو أكثر، ولهذا يختلف باختلاف الإضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة إلى الأسرع، وبالجملة فليس هناك عرضي هو الحركة، وآخر هو السرعة أو البطء، وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي، وأن الوجود في الخارج نفس الماهية، أو هو من الاعتبارات العقلية، أو واسطة بين الموجود والمعدوم، وفي الجملة فجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش، لا ينبغي أن يقول به المحصل فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوم إلى المحل ويستغني عنه المحل.

---

(١) في (ب) النقط.

(٢) في (ب) على بدلاً من (في).

(٣) في (ب) مبدأ.

(٤) في (ب) باعتبار ما سمى.

(٥) سقط من (ب) من الاعتبارات إلى (أخرى).

المبحث الخامس

الأعراض لا تبقى زمانين

(قال: ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهريون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته وإما ببقاء آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما ظاهر، والمحققون لوجهين:

الأول: أنه لو كان باقياً يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال ورد بمنع المقدمتين.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله إذ لو أمكن فإما بنفسه فيمتنع وجوده، أو بزوال شرط فيتسلسل أو بطريان ضد[1] فيدور لأن اتصاف المحل بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على أن زوال[2] الباقي بالطارىء ليس أولى، بل بالعكس لأن الدفع أهون من الرفع أو بفاعل فيقتضي أثراً والنفي المحض لا يصلح، ورد أولاً بالنقض بالجسم، وقد يدفع بأنه يزول بأن يخلق الله تعالى

---

(١) الضد: هو المخالف والمنافي ويطلق على كل موجود في الخارج مساو في قوته لموجود آخر ممانع له، أو على موجود من مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به، لذلك قيل إن الضدين صفتان مختلفتان تتعاقبان على موضوع واحد، ولا يجتمعان كالسواد والبياض والتهور والجبن. والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم، والحق والباطل على حين أن الضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان.

(٢) في (ب) إزالة بدلاً من (زوال).

فيه عرض الفناء أو لا يخلق عرضاً هو شرط البقاء، والعرض لا يصلح محلاً للعرض.

وثانياً: بالقلب إذ لو لم يبق ففناؤه إما بنفسه أو بغيره.

وثالثاً: بالحل إذ يجوز أن تقتضي ذاته العدم في بعض الأحوال. وأن يكون مشروطاً بأعراض تتجدد على التبادل إلى أن ينتهي إلى ما لا بدل له، فيزول عنده، وأن يكون[1] طريان الضد وانتفاء الآخر معاً كما في دخول كل من أجزاء الحلقة في حيز الآخر، وخروج الآخر عنه، وهذا لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية[2]، وأن يكون العدم الحادث أثراً للفاعل، ولو سلم فليكن بمعنى أنه لا يفعله لا بمعنى أنه يفعل عدمه).

قال: المبحث الخامس: ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين، بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى.

وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما[3] إلى المؤثر، مع أن علة الاحتياج هي الحدوث لا الإمكان. احتج أهل الظاهر منهم بوجهين.

أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه، بدلالة مأخذ الاشتقاق[4].

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

(٢) العلية: هي السببية، وهي كون الشيء علة، وتطلق على العلاقة بين العلة والمعلول.

(٣) في (ب) قيامها.

(٤) الاشتقاق في اللغة هو أخذ شق الشيء، تقول: اشتق الكلمة من الكلمة أي أخرجها منها، وهو عند أهل العربية أن تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر.

والاشتقاق ثلاثة أقسام: الاشتقاق الصغير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف. والاشتقاق الكبير: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب. والاشتقاق الأكبر: وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج (راجع تعريفات الجرجاني ـ الاشتقاق).

يقـال: عرض لفـلان أمر أي معنى لا قـرار له[1] وهـذا أمر عـارض، وهذه الحالة ليست بأصيلة، بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضاً، وليس اسماً لما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقوم به[2]، إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبيء عن هـذا المعنى. الثاني، أنـه لو بقي فـإمـا ببقـاء محله فيلزم أن يـدوم بـدوامه لأن الـدوام هو البقـاء، وأن يتصف بسائـر صفاتـه من التحيـز والتقـوم بالذات، وغيـر ذلك لكـونها من تـوابع البقـاء. وإما ببقـاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة أنه لا تعلق لبقائه ببقائه، وكـلا الوجهين في غـاية الضعف، لأن العروض في اللغة إنما ينبيء عن عدم الدوام لا عن عدم البقـاء في زمـانين وأكثر، ولـو سلم فلا يلزم في المعنى المصـطلح عليه اعتبـار هـذا المعنى بالكلية، ولأن بقاءه ببقاء آخـر لا يستلزم إمكان بقـائه مـع فناء المحـل لجواز أن يكون بقاؤه مشروطاً ببقاء المحل كوجوده بوجوده.

واحتج أهل التحقيق بوجهين:

الأول: أنه لو كان باقياً لكان بقاؤه عرضاً قائماً به ضرورة كونـه وصفاً لـه، واللازم باطل لاستحالة قيام العـرض بالعـرض، ورد بمنع المـلازمة فـإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الـزمان الثـاني، والثالث، وليس عـرضاً قائماً بالباقي، ومنع انتفاء الـلازم، إذ لا يتم البرهـان على امتناع قيـام العرض بالعرض.

الثاني: لو بقي لامتنع زواله، واللازم ظاهر البطلان.

وجه اللزوم: أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لـكـان زواله حـادثاً مفتقـراً إلى سبب فسببه إما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضي ذاته لم يوجد أصلاً.

وأما زوال شرط من شـرائط الوجـود فينقل الكـلام إلى زوال ذلك الشـرط

---

(١) في (ب) يعني بدلاً من (أي معنى).
(٢) في (ب) يقوم به بدلاً من (يقومه).

ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط له، وهلم جرا، وإما طريان ضد وهو باطل لوجهين:

أحدهما: لزوم الدور فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، وهو موقوف عليه، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دوراً.
وثانيهما: أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين فدفع[1] الطارىء للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه، بل الدفع أهون من الرفع، لأن فيما يرفع قوة استقرار، وسابقه ثبات لا تكون فيما يدفع، وإما فاعل مختار أو موجب مع شرط حادث فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر إذ حيث لا أثر لا تأثير، والعدم نفي محض، لا يصلح أثراً، ورد بالنقض والقلب والحل

أما النقض فتقريره أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر[2]، ودفعه بالمناقشة في بقائها كما نسب إلى النظام، أو في جواز زوالها كما نسب إلى الكرامية، وبعض الفلاسفة يندفع بأن الأول ضروري، والثاني مبين في بابه[3].

نعم يدفع عند المعتزلة بأن زوال الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضاً منافياً للبقاء هو الفناء، وعندنا بأن ذات الجوهر وإن كان شرطاً للعرض، إلا أن بقاءه مشروط بالعرض، فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بأن لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لأنه لا يصلح محلاً للعرض حتى يقوم به عرض الفناء، أو الذي هو شرط البقاء.

فإن قيل: قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض بالمعدوم.

قلنا: مبنى على أصلهم في ثبوت المعدوم، فإن كان جوهراً يصلح محلاًللعرض، وإن كان عرضاً فلا، كما في حال الموجود، وأما القلب فلأن

---

(١) في (ب) فرفع بدلاً من (فدفع).
(٢) في (ب) بغير بدلاً من (بعين).
(٣) في (ب) مبنى بدلاً من (مبين).

العرض لو لم يبق ففناؤه، أي عدمه عقيب الوجود، إما بنفسه أو غيره من زوال شرط، أو طريان ضد، أو وجود مؤثر، والكل باطل بعين ما ذكروا[1] وأما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان إبطال أجزاء المنفصلة، وذلك من وجوه.

الأول: لا نسلم أنه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقاً، وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود، غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

والثاني: لا نسلم أنه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل لجواز أن يكون وجود العرض مشروطاً[2] بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقاً بدلاً[3] عن سابق في الشرطية إلى أن ينتهي تلاحقهما إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلاً، فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط بزوال شرط.

والثالث: لا نسلم أنه لو زال بطريان الضد الدور المحال أو الترجح بلا مرجح.

أما الأول: فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به أن تحققه يحتاج إلى تحقق الزوال، والزوال مقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دوراناً لملزوم[4] ممنوع، وإن أريد أنه لا يفارقه ويمتنع أن يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة، وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه، فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير إستحالة. نعم يكون للطريان سبق علته[5]، وهو لا ينافي المعية

---

(١) في (ب) بغير بدلاً من (بعين).
(٢) سقط من (أ) مشروطاً.
(٣) في (ب) بعلاً بدلاً من (بدلاً).
(٤) في (ب) لملزوم بدلاً من (اللزوم).
(٥) في (ب) علته بدلاً من (عليه).

الزمانية على أنه يجوز أن يكون العلة طريان الضد على المجاور، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معاً بحسب الذات، لا تقدم أحدهما على الآخر أصلاً.

وأما الثاني: فلجواز أن يكون الطارىء أقوى بحسب السبب فيرفع الباقي، ولا يندفع به، وإن تساويا في التضاد.

الرابع: لا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً للفاعل، كيف وهو حادث يفتقر إلى محدث، والفاعل مقدم يلزم[1] أن يكون أثره العدم، ولو سلم فنختار أنه ليس[2] بفاعل، بمعنى أنه لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه.

قال: والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم لا سيما الأعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة إذ الأمثال المتواردة قد تشاهد أمراً مستمراً كالماء المصبوب من الأنبوب.

والحق يريد أن امتناع وبقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة، وعليه يبتنى كثير من مطالبهم إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض[3] من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات[4] بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير

---

(١) في (أ) مقدم بدلاً من (معدم).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ليس).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بعض).

(٤) الملكة عند معظم الفلاسفة هي القدرة على الفعل أو الترك، وتطلق عندهم بوجه خاص على الظواهر النفسية التي تتجلى فيها جوانب الأنا تجلياً واضحاً كالإحساس والتفكير والإرادة فملكات النفس بهذا المعنى قواها المختلفة ولكل ملكة فعل يخصها ونسبة الملكة في علم النفس إلى الظواهر النفسية المتعلقة بها كنسبة الوظيفة في علم منافع الأعضاء إلى ظواهر الحياة. وقال أرسطو النفس منها الغاذية ومنها الحساسة ومنها المحركة والناطقة، وذهب بعض المتأخرين إلى أن ملكات النفس ثلاث، وهي الحساسية والعقل والإرادة، فكان الملكات عندهم أجناس كلية تندرج فيها ظواهر النفس.

(راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ٤٢٠، ٤٢١).

تفرقة، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة، أو على قياسها على الأجسام حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد يشاهد أمراً مستمراً باقياً كالماء المصبوب من الأنبوب، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل[1] العدم فبدونه أولى لأنه ممنوع بمقدمتيه أعني الملازمة، ووضع الملزوم، كما أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة[2]، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان، والموت عن زوالها لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه.

---

(١) في (ب) الإعارة بدلاً من (الإعادة).

(٢) المشاهدة: من منازل السالكين وأهل الاستقامة، وهي منزلة عالية فوق منزلة المكاشفة. والمشاهدة ثلاث درجات.. مشاهدة فقط، ومشاهدة معاينة، ومشاهدة جمع (راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٣ ص ٣٥٦).

الفصل الثاني

في الكم وفيه مباحث

الأول: في أحكامه الكلية
الثاني: في الزمان
الثالث: في المكان



المبحث الأول

في الأحكام الكلية

(قال: المبحث الأول في أحكامه الكلية منها، أي من[1] خواصه قبول القسمة لذاته، وهما بأن يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور، أو فعلاً بأن ينفك، ومنها قبول المساواة واللامساواة، وهي فرع الأولى، وعند الإمام بالعكس، ومنها الاشتمال على العاد. وزعم الإمام أنه الصالح للتعريف[2] إذ المساواة اتفاق في الكم فيدور قبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس، وكأنه أخذ القبول منافياً للحصول، ولذا قال إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما حمله على أنه أحد القسمة الانفكاكية فغلط بتصريحه بامتناعها في المقدار.

والمنفصل من الكم ما لا يكون لأجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير، إذ قبول الانقسام للقبول[3] عرضي).

للأحكام الكلية، وللزمان، وللمكان، فمن الأحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث:

الأولى: قبول القسمة لذاته حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطته، والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بأن يفرض فيه شيء

---

(١) في (أ) و(ب) أي بدلاً من (أن).
(٢) في (أ) و(ب) لتعريفه.
(٣) في (أ) و(ب) المقبول بدلاً من (للقبول).

من غير شيء، وعلى الفعلية بأن ينفصل وينقطع بالفعل، أو يحدث له هويتان بعد أن كانت هوية واحدة. والجمهور عرفوا الكم[1] بقبول القسمة فقالوا: هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجيء.

الثانية: قبول المساواة أو اللامساواة بمعنى أنه إذا نسب إلى كم آخر فإما أن يكون مساوياً له، أو أزيد، أو أنقص، وهذه الخاصة. فرع الأولى لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية لزم عند نسبته إلى كم آخر أن يكون عدد أجزائهما على التساوي، أو على التفاوت.

وقال الإمام: إن قبول الانقسام إنما يلزم الكم بسبب الخاصة الأولى، لأنه لما كانت الأجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب أن يكون فيها ما يقبل المساواة، أو اللامساواة لذاته. وهو المقدار، ولا يتصور اللامساواة إلا بأن يشتمل أحدهما على مثل الآخر مع زيادة، فلزم أن يقبل القسمة، أي فرض شيء غير شيء.

الثالثة: اشتماله على أمر يعده أي[2] يعينه بالإسقاط عنه مراراً إما بالفعل كما في الكم المنفصل، فإن الأربعة تعد بالواحد أربع مرات، وإما بالقوة كما في المتصل، فإن السنة تعد بالشهور، والشهور بالأيام، واليوم بالساعات،

---

(١) الكم: في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل: إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له، سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة وقيل: إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة، واللامساواة والزيادة والنقصان. والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف، وهو من مقولات العقل الأساسية ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الميكانيكا، كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة والحركة إلخ.

والكمي: هو المنسوب إلى الكم تقول: مذهب اللذات الكمي. و(الكوانتم) في الفلسفة الحديثة هو الكمية المتناهية المحددة، أو الشيء الذي يمكن أن يحمل عليه الكم، كالزمان والمكان.

(٢) في (ب) بعده وهو تحريف.

وكذلك الذراع[1] يعد بالقبضات[2] والقبضة بالأصابع، والأصبع بالشعيرات، والشعيرة بالشعرات. وذكر الإمام أن هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الأولى، لأن المساواة لا تعرف إلا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دور، إلا أن يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس، لكن مع المحل لا مفرداً فإنه لا ينال[3] إلا بالعقل فقصد تعريف. ذلك[4] المعقول بهذا المحسوس، ولا بالثانية لأن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل، فلا يشمله التعريف فلا ينعكس.

وأرى أنه بنى ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصول بالفعل، ولا شك أن الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل، وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني (إمكان فرض شيء غير شيء فلاخفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل)[5] إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم، وأما ما وقع في المواقف من أنه كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فسهو ظاهر[6]، لأن الإمام قد صرح في هذا الموضع بأن القسمة[7] الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار إذ

---

(١) الذراع: مقياس مصري، فالذراع المعماري يساوي ٢٤، ٣ شبراً و ٧٥ , من المتر ٤٦١ , ٢ قدم. والذراع الاسلامبولي يساوي ٩, ٢ شبراً و٦٧ , من المتر١٨٨ , ٢ قدم.

(٢) القبضة: في حساب عقد الأصابع علامة ثلاثة وتسعين. يقال هذا الرجل قد ناهز القبضة. أي قارب أن يكون عمره ثلاثاً وتسعين.

(راجع دائرة معارف القرن العشرين جـ ٧ ص ٦١١).

(٣) في (ب) يقال وهو تحريف. (٤) في (ب) يعرف ذلك.

(٥) سقط من (ب) من أول: ولذا قال إلى قوله: دون المنفصل. (٦) في (ب) فهو بدلاً من (فهو).

(٧) القسمة: في اللغة قسم من انقسام الشيء، وعند الرياضيين تجزئة الشيء، فإذا أردت أن تقدم عدداً على آخر جزأت الأول بقدر العدد الثاني ويسمى الأول بالمقسوم والثاني بالمقسوم عليه، والناتج خارج القسمة. أما عند المنطقيين فالقسمة مرادفة للتقسيم، وهو إرجاع التصور إلى أقسامه، ولها عندهم وجهان: الأول: إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الإرجاع تجزئة أو تحليلاً. والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته، وسبيل ذلك أن يضاف إلى ذلك الكلي قيد يخصصه فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم يسمى قسماً.

والقسمة عند أفلاطون: طريقة الجدل الهابط الذي يرتب المثل في أجناس وأنواع.

عندها لا يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران.

نعم المقدار يهيء المادة لقبول الانقسام، لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار، ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام، كالحركة تهيىءالجسم للسكون الطبيعي، ولا تبقى معه[1].

(قال: والمتصل بخلافه فإن كان غير قار[2] فزمان وإلا فمقدار خط إن قبل القسمة في جهة فقط وسطح أن قبلهما في جهتن فقط وجسم تعليمي إن قبلها في الجهات).

قال: والمتصل من أحكام الكم انقسامه إلى المتصل والمنفصل، ثم المتصل إلى أقسامه، فالكم إما أن يكون لأجزائه المفروضه حد مشترك، أو لا.

الثاني: المنفصل وهوالعدد لا غير، لأن حقيقته ما يجتمع من[3] الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك، وغيره إنما يتصف بذلك لكونه معروضاً للعدد لكون أجزائه معروضاً للوحدة. كالقول الذي يوهم أنه كم منفصل على ما يستحق في بحث الحروف، والأول المتصل، وهو إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود، أو لا، الثاني الزمان، والأول المقدار وهو إن قبل القسمة في وجهة واحدة فقط فخط، وإن قبلها في جهتين فقط فسطح، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي، فالخط امتداد واحد لا يحتمل إلا تجزئة في جهة، والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن أن يعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم، ولا يمكن غير ذلك، والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كمية ممتدة في الجهات المتناهية بالسطح الواحد المحيط، أو بالسطوح لها باعتبار كل جهة

---

(١) في (أ) و(ب) قادر وهو تحريف.
(٢) في (ب) ينفي بدلاً من (يبقى).
(٣) في (ب) على بدلاً من حرف الجر (من).

امتداد لازم كما في الفلك، أو غير لازم، بل متغير كما في (الشمعة مثلاً بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم العليمي ويسمى باعتبار كونه حشواً بين السطوح[1]). أو جوانب السطوح الواحد المحيط تحتاً[2]باعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكاً. والثلاثة كم متصل.

لأن الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك، وكذا الزمان إذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي، وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فإنها إذا انقسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك، وإن عين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن أخذ واحد[3]خارج صارت الخمسة ستة.

(قال: ويختص بإمكان أن يوجد[4]بشرط لا شيء، وإن اشتركت في إمكان الأخذ لا بشرط شيء).

قال: ويختص يعني أن الجسم التعليمي يمكن أن يتخيل بشرط أن لا يكون[5] معه غيره حتى إن أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك في الخارج أيضاً، وأما السطح، والخط فلا يمكن أخذهما كذلك، وإلا لأمكن[6]تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح، وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض، وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق، كما له حد من جهة الطول، فيكون

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (أ) سخناً هو تحريف.
(٣) في (ب) حداً وهو تحريف.
(٤) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).
(٥) في (أ) بزيادة (لا).
(٦) في (ب) لا يمكن.

المتخيل جسماً لا سطحاً، أو خطاً، هذا خلف[1]، ويشترك الثلاثة في إمكان أخذها لا بشرط شيء، كما إذا تخيلنا مجموع الأبعاد الثلاثة، من غير التفات إلى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك[2] المتخيل جسماً تعليمياً وينتهي بالسطح، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى غيره كان سطحاً تعليمياً، وينتهي بالخط، فإذا تخيلناه من غير التفات إلى شيء من السطوح وغيرها كان خطاً تعليمياً.

انقسام الكم إلى الذاتي والعرضي

(قال: والكم منه ذاتي، ولا يقبل التضاد، ولا الاشتداد ومنه عرضي، وهو المحل للذاتي أو الحال فيه، أو في محله، أو المتعلق به، كما في اتصاف القوى بالتناهي، واللاتناهي، باعتبار آثارها).

قال: ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فيقسم إلى الذاتي والعرضي لأن قبول القسمة إن كان لذاته فذاتي كالعدد[3]،والزمان، والمقدار، وإلا فعرضي بأن يكون محلاً للذاتي كالمعدود، والحركة، والجسم، أو حالاً فيه كالشكل، أو في محله كبياض الجسم، أو متعلقاً بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار، ولا تناهيها. والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف، إذ لا يعقل عدد أو مقدار أشد في العددية أو المقدارية، وإنما يقبل الزيادة، والنقصان، والكثرة، والقلة، والفرق بينهما أن تعقل كل من الزيادة والنقصان

---

(١) في (أ) محال بدلاً من (خلف).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) العدد: أحد المفاهيم العقلية الأساسية، وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى التعريف إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره من المعاني القريبة منه فيقولون العدد هو الكمية المؤتلفة من الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل، لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينها بخلاف الكم المتصل وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك. وعلم العدد هو العلم الرياضي المحض، وينقسم إلى علم الكم المنفصل، كالحساب والجبر. وعلم الكم المتصل، كعلم الهندسة وحساب اللانهايات.

لا يكون إلا بالقياس إلى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة، والفرق بينهما وبين الاشتداد أن العدد إذا كثر والخط إذا زاد أمكن أن يشار فيه إلى مثل ما كان مع الزيادة، بأن يقال: هذا هو الأصل، وهذا هو الزائد، بخلاف ما إذا اشتد السواد، وأيضاً الكم بالذات لا يقبل التضاد، أما العدد فلأن بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف، ولا اتحاد الموضوع، وأما المقدار فلأنه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف، ولا اتحاد الموضوع، ولأن كلا منهما قابل للآخر أو مقبول له[1].

(قال: ولاتنافي بين الذاتي والعرضي، فإن الزمان غير قار بالذات، ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة، ولا بين كل قسمين من العرضي فأن الحركة يعرضها التجزي والتفاوت[2]لقيامها بالمتجزي، والتفاوت[3] قلة وكثرة، لانطباقها على المسافة وسرعة وبطء، لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار، وقبضات الذارع).

قال: ولا تنافي، يعني أن الشيء الواحد قد يكون كماً بالذات وكماً بالعرض كالزمان، فإنه بالذات كم متصل غير قار، وبالعرض كم منفصل[4]قار، لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، التي هي مقدار، وأيضاً قد يكون الشيء الواحد[5]كما بالعرض على وجهين، أو أكثر من وجوه العرضية كالحركة، فإنها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل للكم أعني الجسم المتحرك ولهذا يقبيل التجزىء، فإن الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل، ومن جهة كونها منطبقة. (على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة، فإن الحركة إلى نصف المسافة أقل من الحركة إلى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة)[6].

---

(١) في (أ) بزيادة (أو).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التفاوت).

(٣) سقط من (ج) لفظ (التفاوت).

(٤) في (ب) متصل بدلاً من (منفصل).

(٥) سقط من (ب) لفظ الواحد.

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

على الزمان الذي هو كم متصل غير قادر، ولهذا يتفاوت بالسرعة والبطء، فإن قطع المسافة المعينة في زمان أسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل الغير القار، أو القار كما يقال. هذا اليوم عشر ساعات، وهذا الذراع ست قبضات.

(قال: المقدار قد يوجد[1] مع إضافة ويسمى الطول والعرض والعمق).

قال: والمقدار قد يؤخذ يعني أنه قد يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر، فتكون كميات محضة، وقد يراد بالطول البعد المفروض أو لا أو أطول الامتدادات، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدميه، أو الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المعروض[2] ثانياً، أو أقصر البعدين، أو البعد الآخذ[3] من يمين الحيوان إلى شماله، وبالعمق البعد المفروض ثالثاً والمتحيز[4]: المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، وحينئذ لا تكون كميات محضة بل مأخوذة مع إضافات، ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل، وذاك ليس بطويل، وذلك السطح عريض، وذاك ليس بعريض.

المقادير جواهر مجتمعة عند المتكلمين

(قال: وأنكر المتكلمون وجود العدد لما مر، وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة، على أنحاء مختلفة، أو أموراً عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، ورد الأول بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر إلى البرهان، والخط في الكرة على الحركة أو القطع.

---

(١) في (ب) يؤخذ بدلاً من (يوجد).
(٢) في (ب) المفروض بدلاً من (المعروض).
(٣) في (أ) بزيادة (الآخذ).
(٤) في (أ) أو السخن بدلاً من (المتحيز).

والثاني: بكونها ذوات أوضاع وأجيب بأن المتبدل أوضاع الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والإشارة إليها أنفسها).

قال: وأنكر المتكلمون: قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الإطلاق، أما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة: وكأنه مبني على نفي الوجود الذهني، وإلا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية، بل من الاعتبارات الذهنية[1]، وأما الزمان فلما سيأتي، وأما المقادير فبناء على أن الجسم متألف من أجزاء لا يتجزء مجتمعه على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع، والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط، وباعتباره يتصف بالطول، وعلى سمتين هو السطح، وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء، أو كثرتها، ولو سلم أن المقادير ليست جواهر فهي أمور عدمية إذ السطح نهاية وانقطاع الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط، ولا يثبت للجسم التعليمي، ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي، واحتج الحكماء على كون المقادير أعراضاً لا جواهر هي أجزاء الجسم، إما إجمالاً فبأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه، كالشمعة المعينة تجعل تارة مدوراً له سطح واحد لا خط فيه، وتارة مكعباً لها سطوح، وفيها خطوط، والمكعب يجعل تارة مستطيلاً يزداد طوله وينقص عرضه، وتارة بالعكس، وإما تفصيلاً فبأن ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة أن غير المتناهي لا يحيط به سطح، وثبوت التناهي يفتقر إلى برهان يدل عليه، كما سيجيء في بيان تناهي الأبعاد.

فلو كان السطح من أجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الكرة[2] للخيط يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة، لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها، وبينهما خط هو المحور على محيطهما منطقة هي أعظم الدوائر،

---

(١) الذهنية عند المنطقيين: قضية يكون الحكم فيها على الأفراد الذهنية وهي مقابلة للقضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها على جميع أفراد الموضوع، ذهنياً كان أو خارجياً أو للقضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها مخصوصاً بالأفراد الخارجية. (٢) في (ب) ثبوت الكثرة للخط.

وتتوقف على قطعهما لتحدث سطحاً مستديراً هو دائرة محيط بها خط مستدير، وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه، ولا جزءاً منه، واحتجوا على كون المقادير وجودية بأنها ذوات أوضاع يشار إليها إشارة حسية بـأنهاهنـا، ولا إشارة إلى العدم. غـاية مـا في الباب أن عـروض السطح للجسم التعليمي، وعروض الخط للسطح، وعـروض النقطة للخط إنمـا يكون بـاعتبار التنـاهي، وهو عدم الامتـداد الآخذ في جهـة ما، بمعنى نفـاد ذلك الامتـداد وانقطاعـه، وهذا القدر لا يقتضي عـدمية هـذه الأمور لجـواز أن يكون الـوجودي مشـروطاً بالعدمي ومتصفاً به، وأجيب بـأن الذي[1] يتغيـر ويتبدل مـع بقاء الجسم هـو وضع الجواهر المفردة [2] بعضها مع بعض فقد تجتمع، وقد تفترق، ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة، فإن أريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع، وإن أريد أعراض قائمة بالجسم، غير أجزائه وهيئات ترتبها فممنوع، ولا دلالة لمـا ذكرتم عليـه، وإنما يتم لـو ثبت نفي الجزء الـذي لا يتجزأ، ومـا ذكر من توقف السطح والخط على أمـر خارج عن الجسم، وعمـا يتوقف عليـه الجسم ليلزم كونهما عرضين، فراجع إلى ما ذكرناه، إذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة[3] لـكـن عـلى وضع وترتيب مخصوص بأن يترتب على الطول من غيـر عرض، أو على الطول والعرض من غيـر عمق، والمتوقف على الغيـر هو تلك الحـالة والترتيب المخصوص، وما ذكر من كونها ذوات أوضـاع، فعندنـا الإشارة إنمـا هي إلى نفس الجـواهر الفـردة المترتبـة ترتبـاً مخصوصـاً، والنهايـات إعـدام وانقطاعات بمعنى أنه ليست بعد تلك الجواهر جوهر آخر.

---

(١) سقط من (ب) بأن الذي. (٢) في (ب) الفردة بدلاً من (المفردة).

(٣) المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفاً للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزأ بالجوهر الفرد. (راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٩١).

الجوهر الفـرد: لا شكل لـه باتفـاق المتكلمين، لأن الشكل هيئـة أحاطهـا حد أو حـدود والحد أي النهاية لا يعقل إلا بالنسبة إلى ذي النهـاية، فيكـون هناك لا محـالة جـزءان. ثم قال القاضي: ولا يشبه الفرد شيئاً من الأشكال لأن المشالكـة الاتحاد في الشكـل، فما لا شكـل له كيف يشاكل غيره..؟ وأما غير القاضي فلهم فيـه اختلاف فقيـل يشبه الكـرة في عدم اختـلاف الجوانب، ولو كان مشابهاً للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسماً. إلخ...

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٩٠ وما بعدها).

المبحث الثاني

في الزمان[1]

(قال: أنكره المتكلمون لوجوده:

الأول: أنه لو وجد لتقدم بعض أجزائه بالضرورة وليس إلا بالزمان فيتسلسل.

ورد: بأنه بالذات فإن تقدم الأمس على اليوم لا يفتقر إلى عارض.

الثاني: الزمان إما ماض أو مستقبل ولا وجود لهما، أو حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، وحينئذ يلزم تناهي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا بخلاف الحركة، فإن الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ إلى المنتهى، ولا يصح في الزمان للقطع بأن زمان الطوفان لا يوجد الآن، ورد بأنا لا نسلم [2] أنه لا وجود لهما مطلقاً، بل في الحال وعلى التبادل فإن قيل:

---

(١) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثين أولاهما سابقه، وثانيهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، والزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر، والسرمد، أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.

(٢) في (ب) ثم.

فلا الماضي في الماضي ولا لمستقبل في المستقبل لأنه يعود التقسيم السابق.

أجيب: بأن الموجود في أحد الأزمنة [1] أخص من مطلق الموجود، وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم، فإن قيل إذا انحصر العام في عدة أمور كل منها معدوم كان معدوماً بالضرورة، ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الأزل وإلا فإما في الماضي أو المستقبل أو الحال والكل محال.

أجيب: بمنع الانحصار، فإن من الموجودات ما لا يكون في شيء من الأزمنة كالزمان، وإنما ذلك فيما يكون زمانياً كالحركة.

نعم يتم انحصار الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان.)

قال: المبحث الثاني في الزمان.

احتج المتكلمون على نفيه بوجوه:

الأول: لو وجد لكان بعض أجزائه متقدماً على البعض، للقطع بأنه ليس أمراً قار الذات مجتمع الأجزاء، بحيث يكون الحادث الآن حادثاً يوم الطوفان[2]، بل لو وجد لم يكن إلا أمراً متقضياً متصرماً يحدث جزء منه بعد جزء،

---

(١) زعم المتكلمون: أن الزمان أمر اعتباري موهوم، وعرفه الأشاعرة بقولهم: إنه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم.

وقال الرازي في المباحث المشرقية: إن للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مضابق للحركة وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

(٢) يوم الطوفان: هو اليوم الذي غرق فيه قوم نوح قال تعالى: ﴿فأخذهم الطوفان﴾(سورة العنكبوت آية ١٤) والطوفان: المطر الغالب، والماء الغالب يغشى كل شيء وقيل هو الموت الذريع الجارف، وقيل السيل، وقيل القتل الذريع، وقيل الطوفان من كل شيء ما كان كثيراً مطيفاً بالجماعة، وقيل كل حادثة تحيط بالإنسان ثم صار متعارفاً في الماء المتناهي في الكثرة وقال الأخفش الواحد في القياس طوفانه وأنشد:

غير الجدة من آياتها　　خرق الريح وطوفان المطر

وطوف تطويفاً أكثر من الطوفان قال الشاعر: ـ

أطوف ما أطوف ثم آوي　　إلى بيت قعيدته لكاع

بعدية زمانية امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ها هنا، وإمكانه في سائر أقسام التقدم، فيكون للزمان زمان، وينقل الكلام[1] إليه فيتسلسل وأجيب بأن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض نظراً إلى ذاته من غير أن يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة، ككون، الأمس قبل اليوم نظراً إلى مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلى عارض، وإن سمي مثله تقدماً زمانياً فلا إشكال، وإن اشترطا كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لأقسام التقدم في الخمسة، بل التقدم فيما بين أجزاء الزمان قسم سادس يناسب أن يسمى القدم[2] بالذات.

الثاني: أن الزمان إما ماضي، أو مستقبل، أو حاضر، ولا وجود للأولين وهو ظاهر، وكذا الثالث، لأنه لو وجد فإما أن يكون منقسماً وهو محال ضرورة امتناع اجتماع أجزاء الزمان في الوجود، أو غير منقسم وينقل الكلام إلى الجزء الثاني الذي يصير حاضراً، وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية، وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم، أو منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل إلزاماً واستدلالاً بأدلة الثقاة.

قال: لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها، إذ لا وجود للماضي فيها، والمستقبل، ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع أن وجودها معلوم بالضرورة قال: هذا الكلام نقض لا يتم إلزاماً لأن المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، ولا استدلالاً لأن الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من أول المسافة إلى آخرها، وهو ليس بمتجزىء إلى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم ينقسم لذاته، وليس بحاصل من المبدأ إلى المنتهى للقطع بأن الحادث يوم الطوفان ليس حادثاً الآن، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة، وأجيب عن أصل الاستدلال بأنا لا نسلم أنه لا وجود

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الكلام).
(٢) في (ب) التقدم بدلاً من (القدم).

للمـاضي ولا للمستقبل من الـزمان، كيف ولا معنى للمـاضي إلا ما فـات بعد الكون، ولا للمستقبل إلا ما هو بصدد الكون، بل غاية الأمر أنه لا وجود لهمـا في الحال، فإن قيل الماضي لا وجود له في الحال، ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لأنه إما أن يكون منقسماً فيلزم اجتماع أجـزاء الزمـان، أو غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وكذا الكلام في المستقبل.

أجيب: بـأن الموجـود في أحد الأزمنـة أخص من مطلق الـوجـود وكـذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم.

فإن قيل: الموجود عام تنحصر أقسامه فيما يكون موجوداً في الماضي أو في المستقبل، أو في الحال، والعام إذا انحصر في أقسام معدودة كل قسم[1] منها معدوم ضرورة أنه لا يوجد إلا في ضمن الخاص؟

أجيب بمنـع انحصار المـوجود في الأقسـام الثـلاثـة لجـواز أن يكـون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان، فيوجد ولا يصدق أنه موجـود في شيء من الأزمنة، كالزمان، بخلاف الحركة فإنها لا تكون إلا في زمان فلهذا قال ابن سينـا[2] : إن عدم تناهي الحركات الماضيـة لا يوجب التسلسـل لأنها ليست أموراً موجـودة، متصفة، بـالانهايـة إذ لو كـانت موجـودة [3] فوجـودها إمـا في الماضي، وإما في الحال، وإما في المستقبل، والكل محـال.

نعم: يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال، بل في الأولين لأن الحال ليس قسماً برأسه، بل حداً مشتركاً بين الماضي والمستقبل ويجوز أن يكون كل منهما موجوداً في الجملة، وإن لم يوجد في شيء من الأزمنة لابد[4] لامتناع ذلك من دليل.

فـإن قيل: المـوجود في الجملة إمـا منقسم فيجتمع أجـزاء الزمـان أو غير منقسم فيلزم الجزء.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قسم).
(٢) هو الحسين بن عبد الله توفي ٤٢٨ سبق الترجمة له.
(٣) سقط من (ب) من أول: متصفة إلى موجوده.
(٤) في (أ) بزيادة (لابد).

قلنـا: منقسم، ولا اجتماع لأن معنـاه المقـارنـة أو المعيـة[1]، أي عـدم مسبوقية البعض بالبعض، أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم، وإن لم ينقسم بالفعل[2]. وقد يجعل هذا جواباً عن أصل الاستدلال.

قال: الوجه الثالث: لو وجد لامتنـع عدمه بعد وجوده[3] لاقتضاء الزمان فيكون واجباً مع تركيبه وتقضيه.

ورد: بـأنه يكفي لبعـدية العـدم كونـه في الآن الذي هـو طرف المـاضي المنقطع به الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجـود إنما يقتضي الـدوام لا الوجوب).

قال: الثالث: الوجه الثالث أنه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لأن هذه البعدية لا تكون إلا زمانية لأن المتـأخر لا يجـامع المتقـدم فيلزم أن يكون للزمان زمان لأن هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنه ليس بذاتي وإذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لأنه متركب يقبل الانقسام ومنقضي[4] يحدث، وتنقض أجزاؤه شيئاً فشيئاً والواجب ليس كذلك.

وأجيب بأن كون[5] العدم بعد الـوجود لا يقتضي أن يكـون في زمان بـل يجـوز أن يكون في الآن الـذي هو طـرف للزمـان الـذي مضى وانقضى أعني الطرف الذي به انقطع الزمان، ولو سلم فامتناع العدم بعـد الوجـود لا يقتضي

---

(١) المعيـة: هو الـوجود معـاً وهي زمانيـة، ومنطقيـة. أما المعيـة الزمـانية فهي الحـدوث في زمان واحـد، وهي مطلقـة أو نسبية، أمـا المطلقـة فهي وجود الأشيـاء في زمان واحـد، أي في زمان متجانس الأجزاء.

أما المنطقية: فهي التصديقات الموجبة أو السالبة المندرجـة في فعل ذهني واحـد كما في الضرب المنطقي أو الآراء المتعلقة بمنظومة فكريـة واحدة، وفي قـول أرسطو: يمتنـع أن يكون الموضوع كذا ولا كذا في آن واحد، من جهة واحدة، إشارة إلى هذه المعية.

(٢) في (ب) بالعقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (ج) بزيادة (وجوده).

(٤) في (ب) وينقضي.

(٥) في (ب) يكون.

الوجوب الذاتي[1] المنافي للتركيب[2] والتقضي لجواز لا يقتضي الوجود نظراً إلى ذاته، غايته أن يكون دائماً بتجدد الأجزاء على سبيل[3] الاستمرار، ولا استحالة فيه.

أدلة الفلاسفة على وجود الزمان

(قال: وأثبتته الفلاسفة بوجهين:

الأول: أنا إذا فرضنا في مسافة[4] حركتين متوافقتين في الانقطاع فإن توافقتا في السرعة والابتداء أيضاً قطعتا معاً، وإن تأخر ابتداء الثانية أو كانت أبطأ قطعت أقل، فبين طرفي الأول إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منهما ببطء معين، وبين طرفي الثانية إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة فهناك أمر مقداري لا يرجع إلى السرعة أو امتداد المسافة أو المتحرك هو المعنى بالزمان، فإن قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور.

قلنا: ممنوع فإن المنكرين قاطعون بهذه المعاني.

الثاني: تقدم الأب على الابن ضروري، وليس وجود الأب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لأنه قد يكون لاحقاً ولا تقدم، فلا بد من الانتهاء إلى ما يلحقه التقدمية والتأخرية بذاته بحيث أنه لا يصير قبله بعد، ولا بعد قبل، وهو المراد بالزمان.

وأجيب بأن هذه الإمكانات والقبلية اعتبارات عقلية يتصف بها الأعدام، فإن ما بين اليوم وأول السنة أو الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم).

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الذاتي).

(٢) في (ب) التركب بدلاً من (التركيب).

(٣) في (أ) بزيادته لفظ (سبيل).

(٤) المسافة: البعد، وأصلها من السوف وهو الشم: كان الدليل إذا حصل في فلاة أخذ التراب فشمه ليعلم أعلى قصد هو أم على جور، ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى سموا البعد مسافة.

قال: وأثبت تمسك الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه:

الأول: أنا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة أخرى في تلك المسافة مثل الأولى في السرعة، فإن توافقتا مع ذلك في الأخذ والترك بأن ابتدأتا معاً ووقفتا معاً فبالضرورة يقطعان المسافة، معاً، وإن توافقتا في الترك دون الأخذ بأن كان ابتداء الثانية متأخراً عن ابتداء الأولى فبالضرورة تقطع الثانية أقل مما قطعته الأولى وكذا إذ توافقتا في الأخذ والترك، وكانت الثانية أبطأ فإنها تقطع أقل، فبين أخذ السريعة الأولى وتركها إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وإمكان قطع مسافة أقل منها ببطء معين، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان بتلك السرعة المعينة فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة [1] والنقصان بالذات تقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالإمكان، وسميناه بالزمان، فيكون موجوداً وليس هو نفس السرعة، ولا امتداد المسافة، ولا امتداد المتحرك، لأنه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار، وكالحركتين [2] في المقدار، وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الإمكان لاختلافهما بالسرعة والبطء، أو على العكس بأن تقطع السريعة في ساعة فرسخاً، والبطيئة نصف فرسخ [3]، وحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة أو حركة الجسمين المتساويين في المقدار بقطع المسافة أحدهما في ساعة، والأخرى في نصف ساعة.

فإن قيل: قد بينتم إثبات وجود الزمان على مقدمات يبني الحكم فيها على وجود الزمان [4] كالحكم بأن هذه الحركة مع تلك أو متأخرة عنها، أي بالزمان،

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أي).
(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).
(٣) الفرسخ واحد الفراسخ فارسي معرب.
(٤) سقط من (ب) من أول على مقدمات إلى (وجود الزمان).

وأسرع منها أي تقطع المسافة في زمان أقل، أو تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة أطول فيكون دوراً.

قلنا: لا نسلم توقف صحة هذه الأحكام على كون الزمان موجوداً في الخارج فإن المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء أو بعده، وكون بعض الحركات أسرع من البعض، وأجاب الإمام بأن المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقداراً للحركة لا إثبات أصل وجوده فإنه بديهي.

الوجه الثاني: أن كون الأب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الأب وحده لأنها إضافية بخلافه، ولأنه قد يوجد مع الابن بخلافها، ولا مع عدم الابن أو هو [1] وحده لأنه قد يكون عدماً لاحقاً لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد، فتعين أن يكون قبلية الأب وبعدية الابن لأمر آخر ولا بد من أن ينتهي إلى ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعاً للتسلسل وهو المراد بالزمان، فإنه الذي يكون جزءاً منه قبل، وجزءاً منه بعد، بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل، وسائر الأشياء تكون قبلاً لمطابقته الجزء القبل وبعد المطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الأب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الأب بعد الابن.

وأجيب عن الوجهين بأن ما ذكرتم من الإمكانات القابلة للتفاوت في القبلية المتصف بها وجود الأب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل أنه تتصف بها الإعدام فإن من اليوم إلى رأس الشهر، أقل من اليوم إلى رأس [2] السنة وإن عدم الحادث قبل وجوده، فزعمت الفلاسفة أن المقصود التنبية على وجود الزمان لا الاستدلال لأنه ضروري تعترف به العامة ومن لا سبيل لهم إلى الاكتساب، ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، ويجري

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (رأس).

إنكاره مجرى إنكار الأوليات[1] وإنما الخفاء في حقيقته

اختلاف المتكلمين والفلاسفة في حقيقة الزمان

(قال: فزعموا أن المقصود التنبيه[2] وإلا فوجود امتداد يتصف بالمضي، والاستقبال ضروري يعترف به العامة، وتقسيمه إلى السنين والشهور والأيام والساعات، وإنما الخفاء في حقيقته، فزعم البعض أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قعد عمرو في جواب متى قام زيد. . ؟ وبالعكس، ولا يخفي أن ليس في هذا إفادة تصور، وذهب أرسطو وأتباعه إلى[3] أنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته كم ولامتناع تألفه من الآنات[4] المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزأ متصل، ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة ولامتناع فنائه ضرورة أن بعدية العدم لا تكون إلا بالزمان مقداراً لحركة مستديرة.

إذا المستقيمة يجب[5] انقطاعها لما سيأتي، ولتقدر جميع الحركات به مقدار لأسرعها الذي هو الحركة اليومية إذ الأكبر يقدر بالأصغر، والاكثر بالأقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس، ورد ذلك بأنه مع الابتناء على الأصول الفاسدة، إنما يتم إن[6] لو كان قبوله التفاوت لذاته).

---

(١) الأوليات هي المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى بالمبادىء الأولى والبديهيات ومبادىء المنطق ومبادىء العقل وهي ما لا يحتاج إلى الفعل في معرفته إلى وسط.

قال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مفاد من حس ولا استقراء ولا للشيء آخر وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلة الإنسان.

(راجع النجاة ص ١٠١، والإشارات ص ٤٦).

(٢) في (ج) بزيادة لفظ (التنبيه).

(٣) في (ج) وأشياعه بدلاً من (أتباعه).

(٤) في (أ) و(ب) الآيات وهو تحريف.

(٥) في (أ) و (ب) بحسب وهو تحريف.

(٦) في (أ) و (ب) لو بدلاً من (إن).

قال: فزعمت الأشاعرة [1] القوم، وإن ادعى بعضهم ظهور آنية الزمان، فقد اتفقوا على خفاء ماهيته.

فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم مقدر به متجدد غير معلوم كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو، فقال: متى قام زيد؟ يقال في جواله: حين قعد عمرو.

ولو علم وقت قيام زيد فقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهور عند المخاطب كما تقول العامة للعامة [2] اجلس يوماً، والقارىء اجلس قدر آما تقر الفاتحة، والكاتب قدر ما تكتب صحيفة، والتركي قدر ما ينضج مرجل [3] لحم، ولا يخفى إذ ليس في هذا التفسير إفادة تصور ماهية الزمان، وأما الفلاسفة فذهب أرسطو [4] وأشياعه إلى أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، واحتجوا على ذلك بأنه مقداري أي كم متصل، أما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة أخرى منه، وأقل من زمان دورتين، وأكثر من زمان نصف دورة، وأما الاتصال فإنه لو كان منفصلاً لانتهى إلى ما لا ينقسم أصلاً كوحدات العدد لأن هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات المتتالية، ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، ثم

---

(١) راجع ترجمة وافية عن الأشاعرة في الجزء الأول.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعامة).

(٣) في (أ) ما ينطبخ بدلاً من (ينضج).

(٤) أرسطو: ولد عام ٣٨٤ ق. م وتوفي عام ٣٢٢ ق م، تتلمذ على الفيلسوف اليوناني أفلاطون في أثينا وتتلمذ على يديه اسكندر الأكبر المقدوني، ثم انصرف إلى التعليم والتأليف في شتى فنون المعرفة، وسمى تلاميذه بالرواقيين أو المشائين. عرف المسلمون العرب أرسطو منذ أن اتصلوا بالروم، وفي رواية أن مؤلفاته كانت محفوظة في الاسكندرية وأنها نقلت فيما نقل من المحفوظات اليونانية إلى إنطاكية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولكن من المحقق أن مؤلفاته لم تنقل إلا في عهد المأمون وقسمها العرب إلى أربعة أقسام هي: المنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، والخلقيات.

راجع القاموس الإسلامي ص ٦٦ و ٦٧ بتصرف).

إنه مقدار لأمر غير قار الذات وهو الحركة وإلاّ لكان هو أيضاً قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادث يوم الطوفان وهو محال، ولا يجوز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة لأنها لازمة الانقطاع لما سيجيء من تناهي الأبعاد، ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية، والزمان لا ينقطع لما مر فتعين أن يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم أن يكون أسرع الحركات ليكون مقدارها أقصر فتصلح التقدير جميع الحركات به[1]، فإن الأقل يقدر به الأكثر من غير عكس لتقدير الفرسخ بالذراع [2] وتقدير المائة بالعشرة وأسرع الحركات الحركة [3] اليومية المنسوبة إلى الفلك الأعظم فيكون الزمان مقداراً لها.

فإن قيل: هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاتياته. فكيف يطلب بالحجة؟.

قلنا: الشيء إذ لم يتصور بحقيقة بل بوجه [4] ما لم يمتنع إثبات أجزائها بالبرهان كجوهرية النفس، وتركب الجسم من الهيولي والصورة، وها هنا لم يتصور من الزمان إلا أنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم، بل من ذاتيات حقيقته.

واعترض على هذا الدليل بأنه مبني على أصول فاسدة، مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، ومثل امتناع إيصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين، ومثل امتناع فناء الزمان، ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضياً لزمان آخر، وبعد ثبوت هذه الأصول بالدليل أو التزام الخصم إياها بأن يجعل هذا احتجاجاً على باقي الفلاسفة فلا نسلم أن القابل للتفاوت، أو يلزم أن يكون كما مقتضياً لموضوع، وإنما يلزم لو كان ذلك[5] بحب الذات وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٢) الذراع مؤنثة قاله سيبويه وجمعها (أذرع).
(٣) سقط من (ب) لفظ (الحركة).
(٤) في (أ) يوجد بدلاً من (بوجه).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

نقض أدلة الفلاسفة

(قال: ثم عروض بوجوه:

الأول: أن غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون في الأمس واليوم والغد، والحركة، من غير فرق، وبهذا يظهر أنه ليس مقداراً للوجود لأن المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس.

الثاني: أن الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيراً وبمعنى الممتد من المبدأ إلى المنتهي وهمي فمقداره لا يكون موجداً.

الثالث: أن ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف ما نسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر أنه ليس نفس الفلك ولا حركته.

وأجيب عن الأول بأن غير المتغير إنما ينسب[1] إذا نسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير إلى المغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر وإلى الثابت هو السرمد. وعن الثاني بأنه كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزءين منه فكذا في وجود مقداره، وعن الثالث بأن مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف).

قال: ثم عورض، أي الدليل المذكور بوجوه:

أحدها: أن الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الأمور الثابتة إليه، أما الملازمة فلأنه حينئذ يكون متغيراً غير قار لأن مقدار المتغير أولى بأن يكون متغيراً، والمتغير لا ينطبق على الثابت لأن معنى الانطباق أن يكون جزءاً من هذا مطابقاً لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم

(١) سقط من (أ) و (ب) إنما ينسب.

فلأنا كما نقطع بأن الحركة موجودة أمس واليوم وغداً، كذلك نقطع بأن السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب، وجميع المجردات موجودة أمس واليوم وغداً، وإن جاز إنكار هذا جاز إنكار ذاك، وبهذا الوجه أبطلوا قول أبي البركات إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر، وما لا يكون في الزمان ويكون باقياً لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود [(١)]، وذلك لأن المقدار في نفسه إن كان متغيراً استحال انطباقه على الثابت وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على [(٢)] المتغير، وثانيها: أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهي وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الأمر الممتد في المسافة من المبدأ إلى المنتهي، وهو وهم محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر أجزائه، والحركة التي جعل الزمان مقداراً لها إن أخذت بالمعنى الأول لزم كون الزمان قاراً غير سيال وهو محال، وإن أخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجوداً ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم، وثالثها: لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجودها بدونها [(٣)] تصور محال، واللازم باطل لأنا قاطعون بوجود أمر سيال به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وإن لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا مدة كان الفلك معدوماً فيها فوجد، أو ساكناً [(٤)] فتحرك، أو يعدم فيها الفلك أو حركته، لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها، وإن أمكن إنكار هذا الأمر[(٥)] بدون الحركة أمكن إنكاره معها من غير فرق، وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهياً كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه، ولهذا لم يذهب أحد من العقلاء

---

(١) في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود).

(٢) سقط من (ب) من قوله: الثابت إلى انطباقه على.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بدونها).

(٤) في (ب) سألنا وهو تحريف.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الأمر).

إلى بداهة أزلية الأفلاك وأبديتها، وبهذا يظهر أن ليس الزمان نفس الفلك الأعظم[1]، أو حركته على ما هو رأي البعض، وقد يجاب: أما عن الأول فبأن النسبة إلى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغير حقيقة بأن يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل، وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك أو تقديراً كالسكون، فإن معنى كونه في ساعة أنه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة، وذكر ابن سينا أن معنى قولنا الجسم في الزمان أنه في الحركة والحركة في الزمان، وأما غير المتغير أعني ما يكون قار الذات فإنما ينسب[2] إلى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه، إذ ليس له[3] جزء يطابق المتقدم من الزمان، وجزء يطابق المتأخر منه، وهذا كما أن نسبة استمرار غير المتغير (وثباته إلى استمرار غير المتغير)[4] كالسماء إلى الأرض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه، ولا خفاء في الفرق بين الحصول الحركة مع الزمان، وحصول السماء مع الزمان، وحصول السماء مع الأرض، وأنها معاني محصلة متمايزة[5] ولا استنكار في أن نعبر عن كل منها بعبارة نرى أنها مناسبة لها على كل[6] ما قالوا: إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت

---

(١) الفلك الأعظم: ويسمى فلك الأفلاك، لأنه ادبر الأفلاك، ويقال له الفلك الأطلس لأنهم لم يعرفوا له كوكباً، وحركة هذا الفلك من المشرق إلى المغرب على قطبين ثابتين، يقال لأحدهما القطب الشمالي، وللآخر القطب الجنوبي، وتتم دورته في أربع وعشرين ساعة وبحركته تتحرك الأفلاك كلها مع كواكبها وحركته أسرع من كل شيء شاهده الإنسان، والحكماء سموا هذا الفلك محدداً لاعتقادهم أن ليس وراء ذلك خلاء وملاء. وقال أبو عبد الله بن عمر الرازي بعدما أظهر فساد القول بالمحدد: من أراد أن يكتال مملكة الباري تعالى بمكيال العقل فقد ضل ضلالاً بعيداً.

(راجع عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني ج١ ص ٢٥).

(٢) في (ب) فإما.

(٣) سقط من (ب) لفظ (له).

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (متمايزة).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد، ويعمها الدوام المطلق، والذي في الماضي أزل، والذي في المستقبل هو الأبد[1] .

قال الإمام: وهذا تهويل خال عن التحصيل لأن ما يفهم من كان ويكون إذا كان موجوداً في الأعيان فإما أن يكون متغيراً فلا ينطبق على الثابت، أو ثابتاً فلا ينطبق على المتغير، وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة، واعترض بأنه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت، فإنا نقول: عاش فلان ألف سنة فإنا نطبق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس، والمتكلمون يقولون: القديم موجود في أزمنة مقدرة لأنها لا نهاية لأولها، والجواب أنه لا يصح حينئذ ما[2] ذكر أن الزمان لما كان غير قار استحال أن يكون مقدار الهيئة قارة، على أن انطباق مدة البقاء على ألف دورة إنما هو من انطباق المتغير على المتغير[3] لأن المدة زمان، والدورة حركة، ثم لا يخفى إذ ليس الزمان نفس النسبة، بل للمتغير الذي ينسب إليه المتغير، وليس المراد مطلق النسبة، بل نسبة المعية[4] على ما صرح به البعض، إلا أنه اقتصر من بيان هذه المعية على أنها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد.

ثم قال: وغير الحركة إذ المتحرك[5] إنما ينسب إلى الزمان بالحصول معه لا فيه، وهذه المعية وإن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر وإن كانت بقياس ثابت إلى ثابت فهو السرمد، وهذا الكون أعني كون الثابت مع غير الثابت، والثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان، فتلك المعية

---

(١) الأبد في اللغة الدهر، والدائم والقديم، والأزلي، والجمع آباد وأبود، وهو في الاصطلاح: الزمان الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء أو المدة التي لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل، أو الشيء الذي لا نهاية له.

والأبد والأمد متقاربان. لكن الأبد لا يتقيد فلا يقال: أبد كذا. والأمد ينحصر فيقال: أمد كذا كما يقال: زمان كذا.

(٢) في (ب) فيما بدلاً من (حينئذ ما).

(٣) في (أ) بزيادة (على المتغير).

(٤) في (ب) المعينة بدلاً من (المعية).

(٥) في (ب) أو المتحرك بدلاً من (إذ المتحرك).

كأنها متى للأمور الثابتة، ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد[1] امتداد، وإلا لكان مقداراً بالحركة، ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد، فإنه لولا دوام[2] نسبة علل الأجسام [3] إلى مبادئها ما وجدت الأجسام فضلاً عن حركاتها، ولولا دوام نسبة الزمان إلى مبدأ الزمان[4] لم يتحقق الزمان..

وقال ابن سينا: إن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر، ومع الأشياء الثابتة هو السرمد، والدهر في ذاته من السرمد، وهو بالقياس إلى الزمان، دهر وهو يعني أن الدهر في نفسه شيء ثابت إلا أنه إذا نسب إلى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهراً، هذا ما وقع إلينا من شرح هذا الكلام والظاهر أنه ليس له معنىً يحصل على ما قال الإمام.

وأما عن الثاني: فبأنا نختار أن الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي أمر غير قار يوجد منها[5] جزء فجزء من غير أن يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج، وإنما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ إلى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهمياً لا يوجد منه جزءان دفعة، بل لا يزال يتجدد وينصرم، ويوجد منه شيء فشيء، وهذا يقال: إن هناك أمراً غير منقسم يفعل سيلانه (الزمان كما أن في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل سيلانه)[6] الحركة بمعنى القطع.

واعترض بأن هذا قول بتتالي الآنات لأن ذلك الأمر الغير المنقسم ليس

---

(١) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل قول الله تعالى: ﴿ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة﴾، والسرمدي هو المنسوب إلى السرمد وهو ما لا أول ولا آخر وله طرفان: أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلاً، والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبداً.

(٢) في (ب) لا بدلاً من (لولا).

(٣) في (ب) على بدلاً من (علل).

(٤) في (ا) بزيادة (إلى مبدأ الزمان).

(٥) في (ب) فيها بدلاً من (منها).

(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

غير الآن، وأجيب بأنه لا أجزاء هناك بالفعل لأن الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزؤ والانقسام بحسب الغرض والوهم دون الخارج فورد الإشكال بأنه لا وجود للزمان حينئذ لأن نفس الامتداد موهوم، والجزء معدوم فماذا يوجد منه؟ وهذا بخلاف المسافة فإن أجزاءها وإن لم تكن بالفعل إلا أن المجموع المتصل الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج، وبخلاف الحركة فإنه يوجد منها أمر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال.

وأجيب بأن المراد أن في الفعل[1] امتداد لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزؤه عرضت لأجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة ومنصرفة[2]، ولا يكون الامتداد في العقل كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره، ذلك الامتداد الذي إذا فرض تجزية كان لحوق التقدم والتأخر لأجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر، وكذا معيته[3] للحركة وإذا لا وجود للجزأين معاً إلا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك، ولهذا يعرضان للعدم، كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معاً في الخارج، ويلزم كون الزمان قار الذات، وما يقال من أن الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد أنه متعلق بهما بمعنى أنهما بسببه يعرضان [4] للأجزاء المفروضة للزمان المعقول، هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعاً للإشكالات الموردة من قبل الإمام، مثل أن قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زماناً كانت [5] قبلية الأمس على الغد، ومعية الحركة للزمان كذلك، وأن القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما، ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل وللزم وجود معروضيهما (معاً ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع أجزائه المفروضة للقبلية والبعدية، ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٢) في (ب) ومنصرمة بدلاً من (ومنصرفة).

(٣) في (ب) معية بدلاً من (معيته).

(٤) في (ب) يمرضان بدلاً من (يعرضان).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

وجود لها في الأعيان لم يلزم وجود معروضيهما)[1] من الخارج فلم يدل على وجود الزمان وأن أجزاء الزمان، إما أن تكون متماثلة فتمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين، أو متخالفة يكون الزمان متصلاً، وأنت خبير بأن قولهم لا بد في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء، لجواز أن يحصل لا عن موجود، أو عن موجود قار بحسب ما له من النسب، والإضافات إلى المتغيرات على ما سيجيء وأما عن الثالث فبأن القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير أن لا يكون فلك ولا حركة أصلاً، أو يكون له عدم سابق، أو لاحق، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم كحكمة بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقاً فحق، وإن وهماً فوهم، والتفرقة تحتاج إلى البرهان.

الزمان جوهر مستقل
عند قدماء الفلاسفة

(قال: وذهب القدماء إلى أنه جوهر مستقل، فقيل واجب لامتناع عدمه سابقاً ولا خفاء.

ورد: بأنه لا يقتضي امتناع العدم مطلقاً، وقيل ممكن وإليه ذهب أفلاطون وأشياعه، وعمدتهم القطع بوجوده وإن لم يكن جسم ولا حركة).

وذهب القدماء - أي من الفلاسفة - إلى أن الزمان جوهر مستقل أي قائم بنفسه غير مفتقر[2] إلى محل يقومه، أو حركة تفعله، فمنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده، لأن التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور إلا بزمان، فإن كان عين الأول، لزم وجود الشيء حال عدمه، ولو كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله، ورد بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم قبل الوجود أو بعده لا ينافي إمكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة، ومنهم

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) سقط من (ب) جملة (غير مفتقر).

من اعترف بإمكـانه وإليـه ذهب أفلاطـون [1] وأتباعـه وعمدتهم التعـويل على الضرورة بمعنى أنا قاطعون بـوجود أمـر بـه التقـدم والتـأخـر، ومنـه المـاضي والمستقبـل، سواء وجـد جسم وحركـة أو لا، حتى لو فـرضنـا أن الفلك كـان معدوماً فوجد، ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلـك الامر وبتقـدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونـه في زمان سـابق ماض، والـوجود في زمـان لاحق حاضـر، والفنـاء في زمـان آخـر مستقبـل فـلا يكـون فلكـاً، ولا حـركـة، ولا شيئـاً من عـوارضها. بـل جوهـراً أزلياً يتبـدل ويتغير ويتجـدد، وينصـرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات، لا بحسب الحقيقة والـذات، ثم إنه بـاعتبار نسبـة ذاته إلى الأمور الثابتة [2] سمي سرمداً، أو إلى ما قبل المتغيـرات دهراً، وإلى مقارنتها زماناً، ولما لم يثبت امتناع عـدمه في نفسـه لم يحكم بوجـوبه، وأنت خبير بحال دعـوى الضرورة في مثـل هذا المتنـازع الهائـل الذي لا يـرجى فيه تقرر الآراء على شيء.

---

(1) أفلاطون: فيلسوف يوناني عاش بين عامي ٤٢٧ ق . م ٣٤٧ق م، وهو تلميـذ سقراط، ومعلم أرسطو. عاش في أثينـا، وتنقل بين مصـر وقبرص وصقليـة، وأسس المدرسـة التي عرفت في التاريخ الفكري بالاكاديمية، من مؤلفاته كتاب الجمهورية، وكتاب السيـاسة والقـوانين، تعرفـه المراجع العربية بانه، أفلاطون بن أرسطون أحد أساطين الحكمة الخمسة من اليونان، أخذ عن فيثاغورس وشارك سقراط في الأخذ عنه وعنه أخذ أرسطوطاليس. من كتبـه: السياسـة نقله حنين بن إسحاق، والمناسبـات نقله يحي بن عدي، وأصـول الهندسـة نقله قسطا بن تـوما، وكتـاب التوحيد واللذة نقلهما يحي بن عدى.

(راجع القاموس الإسلامي ص ١٤٥ بتصرف).

(2) في (ب) الثانية وهو تحريف.

المبحث الثالث

في المكان

(قال: المبحث الثالث: في المكان[1].

والمعتبر من المذاهب. أنه السطح الباطن من الحاوي، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، فإن من البعد مادياً يحل في الجسم ويمانع ما يماثله، ومفارقاً يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، بحيث ينطبق على بعد الجسم، ويتحد به إلا أنه عند أفلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل.

وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان خالياً. فها هنا المقامان).

قال: المبحث الثالث في المكان.

---

(١) المكان الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الذي يشغله الجسم. تقول مكان فسيح، ومكان ضيق، وهو مرادف للامتداد، ومعناه عند ابن سينا، السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي.

اجع رسالة الحدود ص ٩٤). والمكان عند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده.

(راجع تعريفات الجرجاني).

والمكان عند الحكماء الاشراقيين: هو البعد المجرد الموجود، وهو ألطف من الجسميات، وأكثف من المجردات ما ينفذ فيه الجسم، وينطق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه وأقطاره، فعلى هذا يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساو للبعد الذي في الجسم بحيث يتطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه.

(راجع كشاف اصطلاحات المتون للتهانوي).

لاخفاء في آنية شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، [1] ويسكن فيه، ولا يسع معه غيره، وهو المسمى بالمكان، والمعتبر من المذاهب: أن ماهية السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى.

وإليه ذهب أرسطو وأشياعه من المشائين [2]، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم، ويتجدد به، وإليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا أن من البعد ما هو مادي يحل في الجسم، ويقوم به، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له، قائم بذلك الجسم، وهو المسمى بالجسم التعليمي، ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل، بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، ويجامعه بعد الجسم منطبقاً عليه متحداً به.

إلا إنه عند المتكلمين عدم محض، ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعنى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل [3] لكان فارغاً.

وعند بعض الفلاسفة: امتداد موجود قد يكون ذراعاً، وقد يكون أقل، أو أكثر، وقد يسع هذا الجسم [4]، وقد يسع ما هو أصغر منه، أو أكبر، وتوضيحه أنا إذا توهمنا خلواً لإناء من الماء [5] والهواء وغيرهما، ففيما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء، وقد يشغله الهواء، فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور. بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البديهة، فإن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء وقيل بمعنى أنه ينشق، فيدخل فيه الجسم

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (وإليه).

(٢) المشاؤون: اسم لارسطو وأتباعه، إشارة إلى طريقة ارسطو في التعليم إذ كان يمشي وحوله تلاميذة، ومن أشهر المشائين تاوفراسطوس الذي خلف ارسطو في إمامته ومن الأتباع المتأخرين استراتون الذي قضى زمناً بالإسكندرية، ونهضت المدرسة حتى تولى أتباعها شرح فلسفة أرسطو.

(٣) سقط من (ب) لفظ (شاغل).

(٤) في (ب) يقع وهو تحريف.

(٥) في (أ) عن بدلاً من حرف الجر (من).

بماله من البعد، ويعبر عنه أفلاطون تارة بالهيولي، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد. إذ الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية، التي بها يقبل الجسم الأبعاد، ويتميز عن المجردات، وعلى هذا لا يرد [١] ما يقال، إن امتناع كون حيز [٢] الجسم جزءاً منه، في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل. ثم إن هذا البعد عند أفلاطون [٣] وأتباعه، ممتنع الخلو عن شاغل، وعند البعض ممكن الخلو عنه، وأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة. ففي هذا البحث مقامان: أحدهما في أن المكان هو السطح أو البعد، وثانيهما في أن الخلاء [٤] ممكن أو ممتنع.

المقام الأول

(قال: المقام الأول:

ان المكان هو السطح أو البعد. وحجة السطح بوجوه.

الأول: أنه موجود يقبل التفاوت والإشارة والانتقال منه وإليه. والبعد الموجود إن قبل الحركة كان له مكان وتسلسل، على أن جميع الأمكنة يفتقر إلى مكان، فيكون داخلاً فيها، بكونه أحدها خارجاً منها، بكونه ظرفاً لها، وإن لم يقبل لم يقبلها الجسم، لما فيه من البعد اللازم.

الثاني: إن تمكن الجسم حينئذ يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني، فيكون فيه بعدان، ويجتمع المثلان، ويرتفع الآنات[٥] عن وحدة هذه الذارع مثلاً، وعن تساوي أصل المتمكن والمكان.

---

(١) في (ب) الإيراد وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حيز).

(٣) في (ب) عن بدلاً من (عند).

(٤) الخلاء: عند الفلاسفة خلو المكان من كل ذرة جسمانية تشغله. ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد ولما هو المفروض في الجسم أو في نفسه الصالح لأن يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم وحاصله البعد الموهوم الخالي من شاغل.

(٥) في (ج) الأمان وهو تحريف.

الثالث: أن البعد إما أن يفتقر إلى المحل. فلا يتجرد، أو يستغني فلا يحل.

والجواب: أن مبنى الكل على تماثل البعدين [1] وهو حجة[2].

قال: احتج القائلون بكون المكان هو السطح، بأنه لا يعقل منه إلا البعد أو السطح، والأول باطل لوجوه:

الأول: أنه لو كان هو البعد، فإما أن يكون متوهماً مفروضاً، على ما هو رأي المتكلمين، وهو باطل. لأن المكان موجود ضرورة واستدلالاً بأنه يقبل التساوي والتفاوت، وحيث يقال: مكان هذا مساو لمكان ذاك، أو زائد عليه، أو ناقص عنه، نصف له، أو ثلث أو ربع، أو غير ذلك، وبأنه يقبل الإشارة الحسية، وانتقال الجسم منه وإليه، حيث يقال: انتقل الجسم من هذا المكان إلى ذلك، والاتصاف بالصغر والكبر، والطول والقصر، والقرب والبعد، والاتصال والانفصال، إلى غير ذلك، ولا شيء من العدم المحض والنفي[3] الصرف كذلك.

وإما أن يكون متحققاً موجوداً، على ما هو رأي أفلاطون ومن تبعه، وهو أيضاً باطل، لأنه إن كان قابلاً للحركة الآنية، التي هي الانتقال من مكان إلى مكان، كان له مكان.

وينقل الكلام إليه ليلزم ترتب الأمكنة لا إلى نهاية، وهو محال لما مر في إبطال التسلسل، ولأن جميع الأمكنة الغير المتناهية، لكونه من جنس البعد، على ما هو المفروض يكون قابلاً للحركة، مفتقراً إلى المكان فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلاً في جملة الأمكنة، لكونه واحداً منها، وأن يكون خارجاً عنها لكونه ظرفاً[4] لها، وذلك محال، وإن لم يكن ذلك البعد الذي هو

---

(١) في (ج) البعد بدلاً من (البعدين). (٢) في (ج) بزيادة لفظ (وهو حجة).

(٣) نفى الشيء نفياً نحاه وأبعده، يقال: نفى الحاكم فلاناً أخرجه من بلده وطرده. ونفيت الحصى عن الطريق، ونفى السيل الغثاء، ويقال نفت السحابة ماءها أسالته وصبته، ونفت الريح التراب نفياً ونفياناً أطارته. (المعجم الوسيط ج ٢).

(٤) في (ب) طرفاً بدلاً من (ظرفاً).

المكان قابلاً للحركة. لزم أن يكـون الجسم قابـلاً للحركـة، لأنه ملزوم للبعـد المنافي لقبول الحركة، وملزوم منـافي الشيء مناف لـذلك الشيء، الثاني: أن المكان لو كان هو البعد، وهو موجود ضرورة واستدلالاً لـزم من تمكن الجسم في المكـان تداخـل البعدين، أي نفـوذ البعد القـائم به، في البعـد الذي هـو مكانه، لأن [1] هذا معنى التمكن عندهم، واللازم باطل. للقطع بأنه ليس في الإنـاء المملوء من الماء إلا بعـد واحد، ولأنـه يستلزم اجتمـاع المثلين، أعني البعـدين في محل واحـد هـو المتمكن [2]، ولأنـه يستلزم ارتفـاع الآنـات عن البديهيات، لكون هذا البعد ذراعاً واحداً مثلا لجـواز أن يكون ذراعين أو أكثـر تداخلاً، وككون المتمكن بمكانه في المقدار لجواز أن يكون [3] بعـد أحدهمـا أزيد من الآخر، حصل من تداخلهما هذا المقدار المشـاهد، وكل ذلـك منتف بالاتفاق.

الثالث: أن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى المحل، فيمتنع تجرده عن المادة، على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان، وإما أن يستغنى عنه فلا يحل في المادة، على ما هو شأن البعد القائم بالجسم، لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه، بحيث يفتقر إليه في التقوم، فلا يرد ما قيل: إنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل، ويعرض له الحلول فيه.

وأجيب عن الكل بأنـه.. يجوز أن يكـون البعد القـائم بالجسم، مخـالفاً بالماهية البعد المفارق، وإن اشتركا في ذاتي أو عرضى هـو مطلق البعـد، فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة، واقتضاء المحل، واختصـاص البعد المفـارق بإمكان النفوذ فيه، ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين، علـى أن مـا ذكر من تعدد البعدين في التمكن، واجتمـاع المثلين ليس بمستقيم لأنّ أحدهـا في التمكن والآخر فيه المتمكن.

(قال: حجة [4] البعد..

---

(١) في (أ) بزيادة (لأن).

(٢) في (ب) التمكن بدلاً من (المتمكن). (٣) سقط من (ب) من قوله: ذراعين إلى لفظ (يكون).

(٤) الحجـة: اسم مضعف على زنه فعله لبـرهان أهـل الحق والدلالـة البينة للحجـة، أي المقصد =

أنه لو كان السطح لم يساو التمكن، كما إذا جعلنا المدور صفحة دقيقة وبالعكس، ولم تقم الأجسام، إذ لا حاوي للمحيط وتبدلت الأحكام.

إذ الطير الساكن في الهواء الهارب يستبدل السطوح، فيلزم تحركه، والقمر المتحرك لا يستبدلها فيلزم سكونه، ومكان زيد حين ملأه الهواء موجود، ويلزم عدمه، إلى غير ذلك من الأمارات، التي ربما تفيد قوة الظن، وإن لم يتم برهانا).

قال: حجة البعد، احتج القائلون بكون المكان هو البعد، بأنه لو كان هو السطح، لزم انتفاء أمور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن، فإن الشمعة المدورة إذا جعلناها صفحة رقيقة، كان السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدورة، وإذا جعلنا الصفحة المدورة، كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة، مع أن[1] الجسم في الحالين واحد. وكما إذا[2] جعلنا في المكعب نقرة عميقة، يزيد السطح المحيط به مع انتقاص[3] الجسم، ومنها كون كل جسم في مكان، مع أن الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم، ليكون سطحه الباطن مكاناً[4] له، ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح، فإنه يتبدل عليه السطوح المحيطة به، مع أن تبدل الأمكنة إما[5] نفس الحركة الأينية[6]، أو ملزوم لها، ومنها حركة القمر الداثر[7]، لأن السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل، وعدم تبدل المكان ملزوم السكون، لأن تبدله لازم الحركة، أو نفسها، ومنها

= المستقيم الذي يقتضي صحة أحد النقيضين. وقد وردت الحجة في القرآن بمعنى المنافرة والمخاصمة قال تعالى: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم﴾. وورد بمعنى البرهان تارة من المؤمنين مع الكفار قال تعالى: ﴿لاحجة بيننا وبينكم﴾. وتارة من الكفار بحسب اعتقادهم الباطل قال تعالى: ﴿ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا﴾. وتارة مع ابراهيم عليه السلام في تمهيد قواعد الإيمان ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾.

(بصائر ذوي التمييز ج٢ ص ٤٣١).

(١) سقط من (أ) حرف (أن).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كما)

(٣) في (أ) انتقاض بدلاً من (إسقاط).

(٤) في (ب) الناظر بدلاً من (الباطن).

(٥) سقط من (ب) لفظ (إما).

(٦) في (ب) الأنية وهو تحريف.

(٧) في (ب) الدابر بدلاً من (الدائر).

بقاء المكان الذي خرج منه زيد، مع أنه قد ملأه الهواء، فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد، ومنها كون كل جزء من أجزاء الجسم في حيز، مع أن الأجزاء الباطنة من الماء مثلاً، لا تكون في سطح من الهواء إلا بطريق التبعية والتجوز.

كما يقال: الماء في الفلك. ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ها هنا، أو هناك. على أنه هل يحيط به جسم أم لا.؟

ومنها: أنا نتصور جسماً لا يماسه شيء، بل يوجد وحده مع امتناع أن يتصور جسماً لا يكون في حيز، ومنها أنا نقطع بأن كلاً من القطب[1]، الجنوبي، والشمالي في حيز آخر، وأن كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركة من موضع إلى موضع.

وبالجملة فهذه وأمثالها، أمارات تفيد قوة الظن، بأن المكان هو البعد لا السطح، وإن كان للمناقشة مجال[2] في استحالة بعض اللوازم، أو في لزومها على ما لا يخفى.

المقام الثاني

(قال: المقام الثاني:

إن الخلاء ممكن أو ممتنع.. حجة الإمكان وجوه.

الأول: إذا رفعنا[3] صفحة ملساء عن مثلها دفعة، لزم في أول زمان الارتفاع، خلو الوسط ضرورة. أنه إنما يمتلىء عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورد: بعد تسليم إمكان الارتفاع بمنع إمكانه دفعة، أو في آن فإنه حركة

(١) القطب: المحور القائم المثبت في الطبق الأسفل من الرحي يدور عليه الطبق الأعلى، ومنه قطب الدائرة، وللأرض قطبان شمالي وجنوبي، والنجم القطبي الشمالي هو النجم المنير في طرف ذنب بنات نعش الصغرى (الدب الأصغر) وهو الذي يتوخى به جهة الشمال لوقوعه في سمك القطب الشمالي للكرة الأرضية، والقطب من القوم: سيدهم، والقطب من الشيء قوامه ومداره.

(٢) في (ب) يحال بدلاً من (مجال). (٣) في (ب) فرضنا بدلاً من (رفعنا).

تقتضي زماناً، وإن أريد بكونه دفعة كون ارتفاع الأجزاء معاً، لئلا يلزم التفكك. فغير مفيد لجواز أن يمر الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع. ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان اللزوم.

الثاني: لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأن ما في المكان الثاني إن انعدم وحدث في المكان الأول جسم آخر، فخلاف مذهبكم، وان استقر مكانه لزم التداخل، أو تكاثفه، وتخلخل ما حول المكان الأول، وذلك بثبوت الهيولي وسنبطله، أو تحقق الخلاء[1]، وقد فرض عدمه، وإن انتقل عنه، فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر، وإما إلى آخر فيتلاحق المتصادمات لا إلى نهاية.

ورد: بعد تمام بطلان الهيولي، بأنه إن أريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر، فلا ثم استحالة لجواز أن يقعا معاً كما في عصامير الدولاب، أو بصفة التقدم فلانم لزومه.

الثالث: لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر، لا إلى نهاية.

ورد: بأنه ينتهي إلى عدم صرف لا بعد، وفراغ يمكن أن يشغله شاغل، وهو المعنى بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: أن المشاهدة[2] كما في القارورة[3] الممصوصة جداً بحيث يصعد إليها الماء والزق[4] المسدود[5] الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء إذا رفع أحد جانبيه عن الآخر.

---

(١) الخلاء: الفضاء الواسع الخالي من الأرض، والخلاء: المتوصلة لخلوه. والخلاء: من الأمكنة الذي لا أحد به، ولا شيء فيه. ويقال: أنا منه خلاء وبراء، ونحن منه خلاء أيضاً.

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) القارورة واحدة القوارير من الزجاج.

(٤) الزق: السقاء وجمع القلة أزقاق والكثيرة (زقاق) وزقان، مثل ذئاب وذؤبان.

(٥) في (ب) المشدود بالشين لا بالسين.

ورد: بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء).

قال: المقام الثاني: المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل، سواء سمى بعداً أو لم يسم، وسواء جعل متحققاً موجوداً، أو موهوماً.

فإن قيل: فما معنى[1] القول بإمكانه عند من جعله نفياً محضاً وعدماً صرفاً، لا يتحقق أصلاً؟.

قلنا: معناه أنه يمكن الجسمان، بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما.

احتج القائلون بإمكان الخلاء بوجوه:

لأول: لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان، ولا يكون بينهما جسم[2] أصلاً. ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة، ففي أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط، ضرورة أنه إنما يمتلىء بالهواء، الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف والمقدمات، أعني إمكان الصفحة الملساء، أي الجسم الذي له سطح[3] مستو، ليس فيه ارتفاع وانخفاض، ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد، وكون التماس بين السطحين لا بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين، وإمكان رفع العليا من السفلى دفعة، بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر، ليلزم التفكك، وعدم حصول الهواء في الوسط[4] عند الارتفاع بخلق الله تعالى، أو بالوصول إليه من المنافذ، أو المسام بين أجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم، مبنية على أصولهم.

أجيب: بمنع إمكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ[5] بل هو عندنا محال،

---

(١) في (ب) فيما مضى وهو تحريف.
(٢) في (ب) جنس بدلاً من (جسم).
(٣) في (ب) لم يسطح وهو تحريف.
(٤) في (ب) الأوسط.
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ).

جاز أن يستلزم محالاً، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة.

فإن أريد بكونه دفعة، كونه في آن لا ينقسم أصلاً، فلا نسلم[1] إمكانه، كيف والارتفاع حركة تقتضي زماناً، وإن أريد كون حركة جميع الأجزاء معاً، لئلاً يلزم التفكك، فلا نسلم [2] استلزامه للخلاء، فإنه حركة لها زمان، يجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط، في ذلك الزمان، ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم، ومنع إمكان اللزوم، ولا يتم المطلوب إلا بثبوتها.

نعم: لو جعل اللزوم هو اللاوصول، أعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع، إلزاماً لمن يقول بكون اللاوصول آنياً يتعين منع إمكان الملزوم[3].

الثاني: لو لم يمكن الخلاء، بل لو لم يوجد، لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان، لأنه إذا انتقل إلى مكان الجسم[4]، فالجسم الشاغل لذلك المكان، إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه، وهذا باطل باعترافكم، بل[5] بشهادة العقل في كثير من المواضع، كحركة عصامير الدولاب كل إلى حيز آخر، وإما أن لا ينعدم، وحينئذ: فإما أن يستقر في مكانه، أو ينتقل عنه، وإن استقر، فإما أن يبقى على مقداره، فيلزم تداخل البعدين مادتين، واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل[6] اتفاقاً وضرورة.

وإما أن لا يبقى، بل يتكاثف، أي يصغر مقداره: بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه، وذلك إما أن يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر، وذلك قول بالهيولي، وسنقيم الدلالة على بطلانها، أو لكونه

---

(١) في (ب) فلا ثم.

(٢) في (ب) فلا ثم.

(٣) في (أ) بزيادة (إمكان).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجسم).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (بل).

(٦) سقط من (ب) جملة (وهذا باطل).

ذات أجزاء بينهما فرج[1] خلاء قد تقاربت تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء، يسع الجسم المتحرك، فيلزم الخلف، لتحقق الخلاء على تقدير عدمه. هذا إن استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه، وإن انتقل عنه فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر، على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع، وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه، لئلا يلزم خلوه، وإما إلى مكان آخر فيلزم تصادم الأجسام بأسرها، وتعاقب الحركات[2] لا إلى نهاية، ويؤول إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام، وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم، فإنه إما أن يبقى خالياً، أو يصير مملوءاً، بانتقال جسم آخر إليه، أو يتخلخل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولي أو فُرج الخلاء، فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم، إما خلاء محضاً وإما مملوءاً بجسم فيه فرج خلاء يقل وتتقارب الأجزاء فيحصل للجسم المنتقل إليه [3] مكان، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل. فلا ترد نقضا على ما ذكرنا من الدليل، وأجيب بأن دليل إبطال الهيولي لا يتم لما سيأتي، بل غاية الأمر القدح في مقدمات إثباتها، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال، ولو سلم فإن أريد بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين، فلا نسلم استحالته، لجواز أن لا يكون بصفة التقدم، بل المعية كما في عصامير الدولاب، فإن انتقال كل منها إلى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيز (لئلا يلزم الخلاء بل التفلك يتوقف على انتقاله إلى حيز وانتقال اللاحق إلى حيز السابق)[4]

---

(١) الفرجة بالضم: فرجة الحائط وما أشبه، يقال بينهما فرجة أي انفراج، وفي الحديث: لا يترك في الإسلام (فرج). قال الأصمعي: هو بالحاء وأنكر الجيم. وقال أبوعبيد: قال محمد بن الحسن: يروى بالجيم والحاء ومعناه بالجيم القتيل يوجد بأرض فلاة لا عند قرية، يقول: يودي من بيت المال. وقال أبو عبيدة: هو الذي لا يوالي أحداً فإذا جنى جناية كانت في بيت المال لأنه لا عاقلة له.

(٢) في (ب) وتفاوت.

(٣) سقط من (أ) لفظ (إليه).

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ).

لئلاً يلزم اجتماع جسمين[1] في حيز واحد[2]، وهذا هو المعنى بدور المعية، وإن أريد التوقف بمعنى احتياج كل إلى الآخر احتياج المسبوق إلى السابق، حتى يكون دور تقدم[3] فلا نسلم لزومه، وما ذكر تم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف، على تحقق الهيولي أو فرج الخلاء.

الثالث: أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر لا إلى نهاية، لأن معنى تحقق الخلاء، كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر، واللازم باطل. لما سيجيء من تناهي الأجسام، وأجيب بمنع اللزوم، بل تنتهي الأجسام إلى سطح، لا يكون فوقه شيء، والعدم الصرف ليس فراغاً يمكن أن يشغله شاغل، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: إنا نشاهد أموراً تدل على تحقق الخلاء قطعاً.

منها: أن القارورة إذا مصت جداً، بحيث خرج ما فيها من الهواء، ثم كبت[4] على الماء تصاعد إليها الماء، ولو لم تصر خالية، بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص، ومنها أن الزق إذا ألصق أحد جانبيه عن الآخر بالآخر. (بحيث لا يبقى بينهما هواء، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار، بحيث لا يدخل الهواء من خارج، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر)[5]. حصل فيه الخلاء، ومنها أن الزق إذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان فإذا غرز فيه مسلة، بل مسلات فإنها تدخله بسهولة، فلو لم يكن فيه خلاء[6] لما دخلت، لامتناع التداخل، ومنها أن ملء الدن من الشراب إذا جعل في زق، ثم جعلا في ذلك الدن فإنه يسعهما، ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما أمكن ذلك.

---

(١) في (أ) الجسمين.
(٢) سقط من (ب) لفظ (واحد).
(٣) في (أ) مقدم بدلاً من (تقدم).
(٤) في (ب) كب بدلاً من (كبت).
(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٦) سقط من (أ) كلمة (خلاء).

وأجيب: بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم الخلاء، لجواز لجواز أن يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص [١] فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتفاع، وأن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسديدها، وكذا الزق المفتوح تدخله المسلة، لتكاثف ما فيه من الهواء، أو لخروج بعضه من المسام، وأما شراب الدن فلجواز أن يتكاثف، أو يتبخر، ويتخلخل منه بالأعصار شيء يسير على مقدار الزق.

(قال: حجة الامتناع.

أنه لو وجد لزمتها محالات.

الأول: تساوي وجود المعاوق [٢] وعدمه، فيما اذا فرضنا من جسم حركة، في فرسخ خلاء وليكن ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون أيضاً ساعة ضرورة أن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق. واعترض بأن الحركة تستدعي بنفسها زماناً، ففي الملاء الأرق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء، ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل: [٣] الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء، لكونها في زمان، ينقسم لا إلى نهاية، فإن أريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد، فلا يستدعي شيئاً، أو التي في[٤] ضمن الجزئيات فلا تقتضي زماناً، وأن اقتضى كل حركة تعني[٥] في جزء منه، وهو محال.

قلنا: قد لا ينقسم[٦] الزمان إلا وهماً، فتستحيل الحركة في جزء منه، ولو سلم.

---

(١) في (أ) المصة بزيادة (تاء).
(٢) في (ب) المعلوق وهو تحريف.
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيل).
(٤) في (ج) بزيادة حرف (في).
(٥) في (ج) تعني بدلاً من (حتى).
(٦) في (ج) بزيادة حرف (لا).

فالمقصود أن نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدراً من الزمان، بحسب حال المحرك أو المتحرك، ثم قد يزاد بحسب حال المعاوق وقد لا يزاد كما في الخلاء).

قال: احتج القائلون بامتناع الخلاء، أي كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما جسم يماسهما، بل فراغ يمكن أن يشغله شاغل موجوداً كان أو معدوماً بوجوه.

الأول: أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاوق، مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاوق، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أنا نفرض حركة[1] جسم في فرسخ من الخلاء، ولا محالة تكون في زمان. (ولنفرضه ساعة، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء، ولا محالة تكون في زمان)[2]. أكثر لوجود المعائق، ولنفرضه ساعتين، ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قواماً من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول، أي يكون قوامه نصف قوام الأول، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة والمتحرك، والقوى المحركة لم تكن السرعة والبطء. أعني قلة الزمان وكثرته، إلا بحسب قلة المعاوق وكثرته، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق. أعني في الملاء الأرق، وزمان حركة عديم المعاوق أعني التي في الخلاء.

واعترض أولاً: بمنع إمكان قوام، تكون على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء، وإنما يتم لو لم يكن ينتهي[3] القوام إلى ما لاقوام أرق منه، وهو ممنوع.

---

(١) في (أ) و (ب) إما نعرض بدلاً من (أنا نفرض).
(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٣) في (ب) يكن بدلاً من (ينتهي).

وثانياً: يمنع انقسام المعاوق، بانقسام القوام، بحيث يكون جزء المعاوق معاوقاً، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه، غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه.

وثالثاً: بمنع امتناع أن تنتهى المعاوق. من الضعف، إلى حيث يساوي وجوده عدمه.

ورابعاً: وهو المنع المعول عليه، إذ ربما يمكن إثبات المقدمات[1]، سيما على أصول الفلاسفة، أنه لا يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين أن يكون[2] زمان قليل المعاوق مساوياً لزمان عدميه، وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة، وأما إذا كانت الحركة بنفسها، تستدعي شيئاً من الزمان، كالساعة المفروضة في الخلاء فلا، إذ في المعاوق القليل تكون ساعة بإزاء نفس الحركة، كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة، التي تقع ساعة بإزائها، وهذا الاعتراض لأبي البركات، ومعناه على ما يشعر به كلامه، في المعتبر أن كل ما يقع من الحركة، وهي من جهة القوة المحركة، والجسم المتحرك يستدعي زماناً محدوداً يجزم العقل بذلك، وإن لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان إن تحققت المعاوقة. فيكون البعض منه بإزاء المعاوقة والبعض بإزاء الحركة، وهو زمان الخلاء، ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك، والمراد بنفس الحركة حركة[3] ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة، من حيث هي هي، ليدفع الاعتراض بأنها لو اقتضت قدراً من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة، لامتناع تخلف مقتضى الماهية، واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء[4] من ذلك[5] القدر من الزمان، ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين: من أن الحركة

---

(١) في (ب) القدمات وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حركة).

(٤) في (ب) جرية وهو تحريف.

(٥) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (من).

تمتنع أن توجد إلا على[1] حد السرعة والبطء، لأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم مل منها لا إلى نهاية.

وإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالأولى أبطأ منها، أو في ضعفه فأسرع، فالحركة المجردة لا[2] توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئاً، ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم إلا وهماً، فيكون[3] الحركة في جزء منه محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، فلا يكفي في إثبات بطء الأولى ونفي كونها أسرع الحركات فرض وقوع الأخرى، ما لم يتبين إمكانها.

فإن قيل: سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة، لإمكان وقوع الأخرى في زمان أكثر، فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء:

قلنا: دفع الاعتراض إنما يبتني على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة، وذكر السرعة إنما هو بحكم المقابلة، ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بأن الحركة لو اقتضت زماناً لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه أسرع الحركات على ما مر.

وقد يقال في تقرير كلام المحقق: إن الحركة لا توجد إلا مع وصف السرعة والبطء [4] وهما بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة[5]، فإذا كان الزمان بإزاء الحركة كان بإزاء المعاوقة، وإن لم يكن لها دخل في اقتضائه، وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئاً من الزمان، ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية، مع امتناع أن توجد إلا مع شيء من العوارض، لكنه لا يدفع اعتراض أبي

---

(١) في (أ) بزيادة (على).
(٢) في (أ) بزيادة الحرف (لا).
(٣) في (ب) فتكون.
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (البطء).
(٥) في (ب) سقط (فلا حركة إلا مع المعاوقة).

البركات، ولا تثبت دعوى المحقق أن الحركة نفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان.

(قال: الثاني: امتناع حصول الأجسام، اذ لا أولوية لبعض الجوانب.

ورد: بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة.

الثالث: وصول الحجر المرمي إلى السماء لعدم المعاوق.

ورد: بأنه لا يقتضي عدمه مطلقاً.

الرابع: انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة [١]، والماء في الأنبوبة، وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود [٢] الرأس، وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة إلى خارج إن أدخلت وإلى داخل إن أخرجت.

ورد: بجواز أن يكون لأسباب أخر [٣]).

قال الثاني: الوجه الثاني أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه، لأن اختصاصه بحيز من دون حيز ترجح بلا مرجح، لكونه نفياً صرفاً، أو بعداً متشابهاً، ليس فيه اختلاف أصلا، لكون اختلاف الأمثال بالمواد، وأجيب بعد تسليم المتشابه: بأنه لا رجحان بالنسبة إلى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء، لأنه في جميع الأجزاء، وأما على تقدير لا تناهيه أو بالنسبة إلى جسم فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة كإرادة المختار، وكون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه.

الوجه الثالث: أنه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي إلى فوق أن يصل إلى السماء لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة، لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة مصادمات من الملاء.

---

(١) في (أ) و (ب) المجسمة.

(٢) في (ج) المشدود.

(٣) في (ج) لأشياء بدلاً من (لأسباب).

وأجيب بأنه مع ابتنائه على تقدير نفي[1] الفاعل المختار، إنما ينفي كون[2] ما بين الأرض والسماء خلاء صرفاً، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما أو مختلط بالأجزاء الهوائية.

الوجه الرابع: أن لو وجد الخلاء لزم انتفاء أمور نشاهدها، ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص، فإنه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلاً يلزم الخلاء، وكارتفاع الماء في الأنبوبة، إذا غمس أحد طرفيها في الماء، ومص الطرف الآخر، وكبقاء الماء في الكوز، الذي في أسفله ثقبة ضيقة، من غير أن ينزل من الثقبة عند سد رأس[3] الكوز، لئلاً يبقى حيز الماء خالياً، ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء، وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة، وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء، ثم أخرجت الخشبة، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلاً يبقى حيز الخشبة خالياً، وإذا دخلت[4] تنكسر القارورة إلى الخارج، لما أن فيها ملاء لا يجامع الخشبة، وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخر، فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء، واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم.

نعم: ربما يفيد يقيناً[5] حدسياً للناظر لكن لا يقوم به حجة على المناظر.

---

(١) في (ب) تقدير بسقوط (نفي).
(٢) في (ب) يبقي بدلاً من (ينفي).
(٣) في (ب) راتين وهو (تحريف).
(٤) في (أ) وإن بدلاً من (إذا).
(٥) في (ب) تعيناً بدلاً من (يقينا).



الفصل الثالث

في الكيف

وهو أقسام:

القسم الأول: الكيفيات المحسوسة

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية

القسم الثالث: الكيفيات المختصة

القسم الرابع: الكيفيات الاستعدادية



الفصل الثالث

في الكيف

(قال: الفصل الثالث: في الكيف[1].

هو عرض لا يقتضي لذاته[2]قسمة أو نسبة، وقد يزاد.

أولاً: قسمة احترازاً عن الوحدة والنقطة).

قال: لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة، إذ لا يتصور لها جنس وهوظاهر، ولأن التركب من الأمرين المتساويين ليكون كلاً منهما فصلاً مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه، بل ربما تقام الدلالة على انتفائه. (أي انتفاء التركيب من الأمرين المتساويين)[3]. ولم يظفر للكيف

---

(١) الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، كما أن الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم

(راجع كليات أبي البقاء). والكيفية: إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم:
الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته فقوله: هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله: قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: لا يقتضي قسمة: يخرج الكم، وقوله ولا نسبة: يخرج الأعراض، وقوله: لذاته: ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة، والنسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك.

(راجع تعريفات الجرجاني).

أما المحدثون: فإنهم يعرفون الكيفية بقولهم: إنها هيئة أو صفة يمكن إثباتها في أو نفيها عنه، ولذلك قسم (كانت) مقولة الكيف ثلاثة أقسام وهي: الإيجاب، والسلب والتحديد.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لذاته).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

بخاصة لازمه شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللأعراض النسبية إلا أن التعريف بها كان تعريفاً للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى، وقالوا: هو[1]عرض لا يقتضي لذاته قسمة[2]، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، فخرج الجوهر والكم والأعراض النسبية، ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد[3]عدم اقتضاء اللاقسمة، احترازاً عنهما، وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللا قسمة بالذات والأولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط، حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظراً إلى المتعلق.

فإن قيل: من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم[4] والقدرة[5]، والاستقامة، والانحناء، ونحو ذلك.

قلنا: ليس هذا يتوقف، وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) القسمة عند المنطقيين مرادفة للتقسيم وهو إرجاع التصور إلى أقسامه ولها عندهم وجهان. الأول: إرجاع المركب إلى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الارجاع تجزئة أو تحليلاً. والثاني إرجاع الكلي إلى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قيد).

(٤) العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً يقينياً كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. والعلم مرادف للمعرفة إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم.

(٥) القدرة: هي القوة على الشيء وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة، أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل، فتكون طبيعية وعقلية والقدرة في الاصطلاح صفة الإرادة، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الإنسان وقال: لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة ويقولون إنها صفة يتأتى معها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل. وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة، أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

(راجع الأصول الخمسة، وأصول الدين للرازي مبحث الصفات).

يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات، فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب والمنسوب إليه.

وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر، فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية، والمشهور في تعريف الكيفية أنها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها، وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، واحترز بالقيد الأخير عن الوضع، وبالأول أعني القارة عن الزمان، أون يفعل وأن ينفعل، واعترض بأن الاحتراز عن أن يفعل، وأن ينفعل حاصل بالقيد الثاني. وعن الزمان بالقيد الثالث، أعني عدم اقتضاء القسمة، على أن من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت، ومنها ما يوجب تصورها تصور أمر خارج، كالعلم والقدرة على ما مر.

قال: وتنحصر بالاستقراء أقسام الكيف أربعة:

الكيفيات المحسوسة[1]، الكيفيات النفسانية[2]، الكيفيات المختصة بالكميات[3]، الاستعدادات[4].

والتعويل في الحصر على الاستقراء، وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والإثبات، ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة حاصلها: أن الكيف إن كان هو القسم الأول فالأول. أو الثاني فالثاني، أو الثالث فالثالث، أو الرابع فالرابع، والمنع عليه ظاهر، فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء، على أن بعض الخواص بما فيه نوع خفاء

---

(١) الكيفيات المحسوسة: كالحلاوة، والملوحة، والاحمرار، والاصفرار، وتسمى بالكيفيات الانفعالية.

(٢) الكيفيات النفسانية: وهي إما أن تكون راسخة فتسمى ملكات، وإما أن تكون غير راسخة فتسمى حالات.

(٣) الكيفيات المختصة: أي العارضة للكم، وهي إما أن تكون مختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية، أو تكون مختصة بالكم كالتثليث والتربيع.

(٤) الكيفيات الاستعدادية: وهي إما تكون استعداداً للقبول والانفعال وأما أن تكون استعداداً للرفع واللاقبول.

كتعبير الإمـام عن الكيفيات النفسانية بالكمال، وتعبير ابن سينـا عنها بمـا لا يتعلق بـالأجسام، وعن الاستعـدادات بمـا يخص الجسم من حيث الـطبيعـة، وعن المحسوسات بما يكون هويتها[1]أنها فعل، وبعضها ليس شامـلاً للأفـراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه، أي جعل الغيـر شبيهاً بـه كـالحـرارة تجعـل المجاور حـاراً، والسـواد يلقي شبحـه[2]أي مثالـه على العين لا كالثقل فإن فعله في الجسم التحريك، لا الثقل[3].

قال الإمام: وهذا تصريح منه بـإخراج الثقـل والخفة عن[4]المحسـوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفـاء[5] بأنهمـا منها، وذكـر في موضـع آخر من أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب.. يجعل غيره رطباً، واليابس يجعل غيـره يابساً، وكتعبيـره عن الكيفيـات المختصـة بالكميـات، بما يتعلق بـالجسم من حيث الكمية، قال الإمام: وهذا تصنيع[6] الكيفية المختصـة بالعـدد يعني من جهة أنها قـد تتعلق بالمجـردات، وبهذا اعتـرض على قولهم[7] إن البحث عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات، بـأن من جملتها البحث عن أحوال العدد، وهو يستغنى عن المادة في الخارج أيضاً.

---

(١) في (أ) ثبوتها بدلاً من (هويتها).
(٢) في (ب) يكفي شبحه وهو تحريف.
(٣) في (ب) النقل بدلاً من (الثقل).
(٤) في (ب) من بدلاً من (عن).
(٥) كتاب الشفاء في المنطق، لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٣٨ هـ، شرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسيرو شاهي) التبريزي المتوفي سنة ٦٤٢، قامت بطبعه الهيئة العامة للكتاب بمصر.
(٦) في (ب) صنيع بدلاً من (تصنيع).
(٧) في (أ) بزيادة حرف الجر (على).

القسم الأول

الكيفيات المحسوسة

وهي أنواع :

الأول : الملموسات

الثاني : المبصرات

الثالث : المسموعات

الرابع : المذوقات

الخامس : المشمومات



(قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة.

وهي أنواع:

النوع الأول: الملموسات وفيه مباحث).

وأجيب بأن البحث فيه قد يقع من حيث الافتقار إلى المادة، وهو بحث الوحدة[1] والكثرة من الإلهي، وقد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب، ونحو ذلك مما في الحساب، وهو من الرياضي، وفيه نظر. لا يقال: المراد ما يعلق بالجسم في الجملة، وإن لم يختص به، وكيفيات العدد كذلك، لأنا نقول حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم، أنها لا تتعلق به أصلاً، وفساده بين، بل بمعنى أنها لا تتعلق به خاصة، بحيث تستغني عن النفس.

قال: القسم الأول: الكيفيات المحسوسة وهي إن كانت راسخة كصفرة الذهب، وحلاوة العسل، سميت انفعاليات، لانفعال الحواس عنها أولاً، ولكونها بخصوصها أو عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها، فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط، مثل حرارة النار فإن الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج، ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم: تشخصها أو نوعها، وإلا فالحرارة ليست

---

(١) الوحدة ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم، والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها. قال: فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية الجواهر بل لازمة لها، والثاني: كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة، والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها.

(راجع النجاة ص ٣٤١).

نوعاً لحرارة النار وغيـرها، لا حقيقيـاً ولا إضافيـاً، وكذا البيـاض لبياض الثلج والعاج على ما سيجيء، وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات، لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل، فخصت بهذا الاسم[1] تمييزاً بين القسمين.

(١) في (ب) القسم بدلاً من (الاسم).

النوع الأول

الملموسات

وفيه مباحث:

الأول: الملموسات أصولها الحرارة

الثاني: الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة



المبحث الأول

الملموسات أصولها الحرارة

(قال: أطبقوا على أن أصولها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي غنية عن البيان هلية وماهية، إلا أنه قد ينبه على بعض الخواص فيقال: الحرارة كيفية من شأنها جمع المتشاكلات[1] وتفريق المختلفات، والبرودة بالعكس، والرطوبة بكيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال، أو سهولة قبول الأشكال واليبوسة بالعكس، والتحقيق أن في الحرارة تصعيداً وإلا لطف أقبل لذلك فيحدث في المركب الذي لم يشتد التحام بسائطه تفريق الأجزاء المختلفة، ويتبعه جمع المتشاكلات، وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب[2]، أو تصعيداً بالكلية كما في النوشادر، أو سيلاناً كما في الرصاص[3]، أو تليناً كما في الحديد، أو مجرد سخونة كما في

(١) في (أ) المشاكلات.

(٢) الذهب من المعادن النفسية التي عرفها العرب منذ العصور القديمة وأطلقوا عليه اسم المعدن، ودلت الروايات التاريخية على أن الذهب كان يستعدن في أنحاء من اليمن كما كان يوجد في اليمامة ونجد والأردن، وكانت دية القتيل تقدر بمائة من الإبل فقومها عمر بعد فتح الأمصار بألف دينار ذهبية، واعتبر بعضهم الذهب دواء للأمراض المستعصية، ونشط الباحثون في محالاوت لاكتشاف طريقة تحويل المعادن الخسيسة كالرصاص إلى ذهب وامتزج العلم بالشعوذة ونشأ عن ذلك ما يعرف بعلم الكيمياء الذي عرف باسمه العربي بين أهل أوربا في القرون الوسطى.

(راجع القاموس الإسلامي ج ٢ ص ٤٤١).

(٣) الرصاص: عنصر فلزي ثقيل يعتبر من أقدم المعادن التي استخدمها الإنسان،لقوله فضي خفيف إذا كان حديث القطع، ويتحول إلى الدكنة بتعريضه إلى الهواء، وهو رخو قابل للطرق. قوة شده منخفضة موصل ضعيف يدخل في أشياء عديدة، يستخدم لتغطية الكبلات وتبطين أحواض =

الـطلق[1]، بحسب اختلاف القوابل).

قال: أصول الكيفيات الملموسة، أي التي لا يخلو عنها شيء من الأجسام العنصرية، ويقع للإحساس بها أولا بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسـة. ولا خفـاء في وجودهـا فما يقـال: إن البرودة عـدم الحرارة ليس بشيء ولا في مـاهيتها، فمـا يذكـر في معرض التعـريف لهـا[2] تنبيـه على بعض مـالهـا من الخواص لا إفادة لتصوراتها، والمشهور من خواص الحرارة هي التحريك إلى فوق على ما قال في الحدود: الحـرارة كيفية فعليـة بحركـة لما تكـون فيه إلى فـوق لإحداثهـا الخفة، فيعـرض أن تجمع المتجـانسات، وتفـرق المختلفات وتحـدث بتخليها الكشف تخلخـلاً من باب الكليف، أي رقـه قـوام، ومقـابله التكاثف بمعنى غلظ القوام، وبتصعيدها اللطيف تكـاثفاً من بـاب الوضـع أي اجتماعاً للأجزاء الوجدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما[3] بينهـا أو يقابله التخلخل بمعنى انتقاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب، ومعنى الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيهاً لا مجرد إفادة أثر ما أعم من الحركة وغيرها، ليكون قولنا فعلية محركة، بمنزلة قولنا:[4] جسم حيوان، على ما زعم الإمام.

وبـالجملة: فـالخـاصـة الأوليـة للحـرارة هي إحــداث الخفـة، والميــل المصعـد، ثم يترتب على ذلـك بحسب اختلاف القـوابـل[5] آثـار مختلفـة من الجمع والتفريق، والتنجير، وغير ذلك.

= الغسيـل في المعامـل، وفي القاعـات الرصـاصية لتحضيـر حمض الكبـرتيـك، ولعمـل ألـواح بطاريات الخزن الكهربائية، كل مركباته سـامة وتستخـدم في الأطلية، وصنـع الزجـاج وتغليظ الزيوت، وفي البناء، وتضاف إلى بترول السيارات.

(١) سقط من (ب) من أول: أوتلينا إلى الطبق.

(٢) في (ب) التفريق بدلاً من (التعريف).

(٣) في (ب) القريب بدلاً من (الغريب).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قولنا).

(٥) في (ب) القوائل وهو تحريف.

وتحقيقه: أن ما يتأثر عن الحرارة فإن كان بسيطاً استحال أولاً في الكيف ثم أفضى به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء، والهواء ناراً، وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بأن يميز الأجزاء الهوائية من الماء، ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية، وإن كان مركباً فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة، وهو معنى جمع المتشاكلات، وإن اشتد التحام البسائط[1]، فإن كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنها كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار، وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر، وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالباً جداً حدث تسييل كما في الرصاص، أو تليين كما في الحديد، وإن كان غالباً جداً كما في الطلق حدث مجرد سخونة، واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر، وعدم حصول التصعد، أو التفرق بناء على المانع، لا ينافي كون خاصتها التصعد، وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات.

(قال: وقد يقال الحار لما يحدث حرارة إما بشرط ملاقاة البدن كالأغذية والأدوية. أولاً: كالمشمومات.

وأما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة، فقيل نارية، وقيل: سماوية، وقيل: مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الآثار، حتى إنها تدفع الحرارة الغريزية.

---

(١) البسيط عند المهندسين: السطح. قال ابن سينا: الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه، والجسم يلزمه السطح لا من حيث تتقوم به جسميته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً.

(راجع الإشارات ص ١٠٢). والبسيط في اصطلاح الفلاسفة: هو الشيء الذي لا جزء له أصلاً كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولد يقابله المركب بمعنى الشيء الذي له جزء قال أبو حيان التوحيدي: وأقبل عليَّ وقال: أيها الرجل إن هذه النقطة شيء لا جزء له، فقلت: وما الشيء الذي لا جزء له. . . ؟ فقال البسيط.

(راجع معجم الأدباء لياقوت ٤ ص ١٦٦).

ورد: بجواز استناد ذلك إلى العوارض).

وقد يقال: الحار إطلاق الحرارة على حرارة النار، وعلى الحرارة الفائضة عن الأجرام السماوية النيرة، وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة[1] الحادثة بالحركة، ليس بحسب حينئذ[2] اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه كمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة، وإن كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة، واختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على مثل النار وعلى الأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة، وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان، وهو في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار، أم ذلك توسع وإطلاق للحار على ما منه الحرارة، وإن لك يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد، واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حياة الحيوان فاختار الإمام الرازي أنها هي النارية، فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخاً واعتدالاً وقواماً لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفيضة إلى إبطال القوام، والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال، فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية، وحكي عن أرسطو أنها من جنس الحرارة التي تفيض من الأجرام السماوية، فإن المزاج المعتدل يوجه ما يناسب لجوهر السماء لأنه يبعث عنه، يعني أنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة، وبساطة بها يناسب البساطة السماوية، ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب، وحرارة غريزية بها قوام الحياة، وقبول علاقة النفس، وبعضهم على أنها مخالفة بالماهية للحرارة النارية، والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريزية، ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية، وإبطال الاعتدال حتى إن السموم الحارة لا تدفعها إلا

---

(١) في (أ) بزيادة (الغريزية وعلى الحرارة).

(٢) سقط من (ب) لفظ (حينئذ).

الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه، وضرر البارد الوارد بالمضادة.

وأجاب الإمام: بأن تلك المقاومة إنما هي من جهة أن الحرارة الغريبة تحاول التفريق، والغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يتعسر عنده كالحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء، وبالجملة يجوز أن تكون هي الحرارة السماوية أو النارية، ومستند آثاره المختصة بها إلى خصوصية حصولها في البدن المعتدل، أو صيرورتها جزءاً من المزاج الخاص.

(قال: وأورد على اعتبار الالتصاق أنه يوجب كون العسل[1] أرطب من الماء فدفع بأن المراد سهولة الالتصاق، بل مع سهولة الانفصال، وعلى اعتبار سهولة التشكل أنه يوجب رطوبة النار، وكون اللين في[2] الرطوبة.

وأجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة، وبأن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن مع عسر تفرق الأجزاء، وفي كون اللين والصلابة من الملموسات، أو الاستعدادات تردد).

قال: وأورد المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم إنما كان رطباً إذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه، وفهم منه أن الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم، ورده ابن سينا، بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الأشد رطوبة أشد التصاقاً، فيكون العسل أرطب من الماء، بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه، فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل[3]، وسهل الترك للشكل. وأجاب الإمام بأن المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها[4] بالغير سهولة

---

(١) العسل: سائل حلو لزج ناتج من رحيق الأزهار الذي يلعقه النحل الشغال بألسنته ويحمله في حويصلات إلى الخلية، وتحول الأنزيمات الموجودة في معدة النحل الرحيق إلى سكر العسل، والعسل الأسود هو السائل الأحمر المتخلف من صناعة سكر القصب أو سكر البنجر بعد تركيز السكروز من العصير وبلورته ثم فصل بلوراته بآلات الطرد المركزي.

(٢) في (أ) و (ب) هي بدلاً من (في).

(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).

(٤) سقط من (ب) ويلزمها.

الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم بسهولة الالتصاق بالغير، وسهولة الانفصال[1] عنه، ولا نسلم أن العسل أسهل التصاقاً من الماء، بل أدوم وأكثر ملازمة، ولا عبرة بذلك في الرطوبة، كيف وظاهر أنه ليس أسهل انفصالاً فيلزم أن لا يكون أسهل التصاقاً من الماء[2]، وكان مراد الإمام تأويل كلامهم بما ذكر، وإلا فاعتراض ابن سينا إنما هو على ما نقله من كلامهم، لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال، على ما يشعر به كلام المواقف، ومبناه على أن لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً، ولا للسهولة في جانب الالتصاق، على أن ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال ممنوع، وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس[3] المدقوق جداً كالعظام المحرقة رطباً لكونه كذلك. ويجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الأجزاء الهوائية، وهذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء، وسهولة التصاقه، لولا مانع فرط اللطافة، لا على رأي الإمام، واعترض على اعتبار سهولة قبول الأشكال بوجوه منها:

أن النار أرق العناصر، وألطفها وأسهلها قبولاً للأشكال، فيلزم أن تكون أرطبها، وبطلانه ظاهر.

وأجيب. بأنا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة، وإنما ذلك فيما شاهد من النار المخالطة للهواء.

فإن قيل: إذ أوقد التنور شهراً أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء ناراً صرفة أو غالبة[4]، مع أن سهولة قبول الأشكال محالها بل أزيد.

قلنا: لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء، ومخالطة الأجزاء بحالها ومنها أنه يوجب كون الهواء رطباً، ويبطله اتفاقهم على أن خلط الرطب باليابس

---

(١) سقط من (ب) من أول (فهي) إلى (الانفصال).

(٢) في (أ) بزيادة (من الماء).

(٣) في (ب) القباس بدلاً من اليابس).

(٤) في (ب) له بدلاً من (أو).

يفيده استمساكاً عن التشتت[1]، وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك.

والجواب: أن ذلك إنما هوفي الرطب. بمعنى ذي البلة، فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع، بل كلام الإمام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات إنما هي البلة، لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الأشكال، لأن الهواء رطب بهذا المعنى، ولا يحس منه برطوبة، ومنها أنه يوجب أن يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الأشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة. ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة، والجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى[2] الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير سيال، فينتقل عن وضعه[3]، ولا يمتد كثيراً بسهولة، والصلابة كيفية تقتضي بمانعة من قبول الغمز،ويكون للشيء بها بقاء شكل، وشدة مقاومة، نحو اللانفعال[4] فيتغايران الرطوبة واليبوسة. بهذا الاعتبار. إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمز[5] ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة، فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان، وهل هما من الملموسات أو الاستعدادات؟ فيه تردد. وبعضهم على أن اللين عبارة عن عدم الصلابة، عما من شأنه [6]، فبينهما تقابل الملكة والعدم.

(قال: وأما مثل البلة، والجفاف، واللزوجة، والهشاشة، واللطافة، والكثافة، فنسبة فمنتسبة إلى الأربع.

وفي كون الملاسة والخشونة من الكيفيات اختلاف).

قال: وأما مثل البلة قد يعد من[7] الملموسات، البلة: وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم، فإن كانت نافذة إلى باطنها فهي

---

(١) في (ب) التفتيت بدلاً من (التشتت).
(٢) في (ب) القمر وهو تحريف.
(٣) في (ب) وصفه بدلاً من (وضعه).
(٤) في (ب) الانفعال بدلاً من (اللانفعال).
(٥) في (ب) القمر وهو تحريف.
(٦) في (آ) بزيادة حرف الجر (من).
(٧) في (ب) في بدلاً من (من).

الانتفـاع[1] وإلا ظهر[2] أن الجفـاف عدم ملكـة البلة واللزوجـة، وهي كيفيـة تقتضي سهـولة الشكـل مع عسـر التفرق واتصـال الامتداد، وتحـدث من شدة امتـزاج الرطب الكثيـر باليـابس القليـل، ويقـابله الهشـاشـة، وهي مـا تقتضي صعوبة التشكل[3]، وسهولة التفرق واللطافة.

وقد يقال لرقة القوام كما في المـاء والهواء، ولسهـولة قبـول الانقسام إلى أجـزاء صغيرة جـداً كمـا في القند[4]، ولسـرعة التـأثر من المـلاقى كمـا في الورد، وللشفافية كما في الفلك، والكثافة تقابلها بمعاينها، والتخـدير[5] وهـو تبريد للعضو بحيث يصير جزهر الروح الحـامل قوة الحس والحركة إليـه بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهر، فلا تستعملهـا القوى النفسـانية، ويجعـل مزاج العضو كذلك، فلا يقبل[6]تأثير القوى النفسـانية، والمـزع[7]وهي كيفية نفـاده جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرقاً كثير العـدد، متقارب[8] الـوضع، صغيـر المقدار، فلا يحس كل واحد بانفراده، ويحس بالجملة كالوجع الواحد، وأمـا الملاسة والخشونة فالجمهور على أنها من الكيفيات الملوسة، وقال الإمـام بل من الوضع، لأن الملاسة عبارة عن استواء أجزاء الجسم في الوضـع بحيث لا يكون بعضها أرفع، وبعضها أخفض. والخشونة عن اختلافها، ورد بأنه يجـوز أن يكون ذلك مبدأهما لأنفسهما.

---

(١) في (ب) الانتفاع بدلاً من (الانتقاع).
(٢) في (ب) والأظهر وهو تحريف.
(٣) في (ب) الشكل بدلاً من (التشكل).
(٤) في (ب) المقند بدلاً من (القند).
(٥) في (ب) والتحديد بدلاً من (التخدير).
(٦) في (ب) يفيد بدلاً من (يقبل).
(٧) في (ب) واللدع بدلاً من (المزع).
(٨) في (ب) متفاوت بدلاً من (تقارب).

المبحث الثاني

فيمن يجعل الاعتماد نفس المدافعة

(قال: المبحث الثاني: من الملموسات[1] الاعتماد فيمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة إلى جهة ما لا مبدأها المعقول[2]).

قال: قد يراد بالاعتماد المدافعة[3] المحسوسة للجسم، لما يمنعه من الحركة إلى جهة، فيكون من الكيفيات الملموسة، ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة، لكونه محسوساً يوجد حيث لا حركة، كما في الحجر المسكن في الجو، والزق المفتوح المسكن تحت الماء، وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي، وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة

---

(١) الملمس في اللغة: المس باليد، وهو إحدى الحواس الخمس الظاهرة وقيل: إنه قوة منبثة في جميع البدن فاشية فيه. قال ابن سينا: اللمس: جنس لأربع قوى منبثة معاً في الجسد كله. الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية: حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب. والثالثة: حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة: حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس».
(راجع النجاة ص ٢٦١ -٢٦٢).

(٢) في (ج) بزيادة (المعقول).

(٣) الدافع: هو المحرك وأكثر ما يطلق هذا اللفظ على الدوافع الانفعالية أو اللاشعور التي تحرك نشاط الفرد وتوجهه إلى غاية معينة. ومعنى الدافع لا ينفصل عن معنى الحركة فهو عند أرسطو المحرك أو المتحرك أو القابل للحركة، قال: كل شيء فهو متحرك أو محرك من جهة ما هو متغير، ومحرك من جهة ما هو علة للتغير.

ما، وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة، ويبقى الاشتباه في أنه من أي قسم من أقسام الكيف..؟

(قال: وقد يجعل أنواعه ستة بحسب الجهات، إلا أن الطبيعي منها إنما يكون إلى فوق أو تحت لما أنهما الجهتان الحقيقيتان، والبواقي إضافية تتبدل فلا تكون أنواعاً.

على أن الحصر في الست عرفي لا حقيقي، إذ الجهات متكثرة جداً كأجزاء الجسم، أو غير منحصرة أصلاً كانقساماته.

فالطبيعي[1]من الاعتماد الثقل، وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم، وإلى صوب المركز في أكثر المسافة بينه وبين المحيط، من غير أن يبلغه والخفة وهي العكس).

قال: وقد تجعل أنواعه أي أنواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست، ويدعى تضادها مطلقاً، إن لم تشترط بين المتضادين غاية الخلاف، وإن اشترط انحصر التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد والصاعد والهابط مثلاً، وفي جعل أنواع الاعتماد شيئاً ضعف من وجهين:

أحدهما: أن الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة إنما هو الصاعد والهابط، أعني الميل إلى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا يتبدلان أصلاً، حتى لو تنكس الإنسان لم يصر فوقه تحتاً، وتحته فوقاً، بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت، بخلاف سائر الجهات، فإنها إضافية تتبدل، كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب صار قدامه خلفاً، ويمينه شمالاً، وبالعكس، فتتبدل الاعتمادات، أي يصير اعتماده إلى قدام اعتماداً إلى خلف وبالعكس، وكذا إلى اليمين والشمال فلا يكون أنواعاً مختلفة.

وثانيهما: أن حصر الجهات في الستة أمر عرفي، اعتبره العوام من حال الإنسان في أن له رأساً، وقدماً، وظهراً، وبطناً، ويميناً، وشمالاً، والخواص

(١) في (ج) فالحقيقي بدلاً من (فالطبيعي).

من حال الجسم في أن له أبعاداً ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بعد طرفان، وأما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جداً، غير محصورة بحسب ما للجسم من الأجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد، أو غير متناهية أصلاً، بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به.

وبالجملة فالحقيقي من أنواع الاعتمادات الذي لا يلحقه التبدل أصلاً اثنان هما: الثقل، والخفة، أعني الميل الهابط والصاعد، وكل منهما مطلق ومضاف، فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله، أعني النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على موكز العالم كما في الأرض، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز، لكنه لا يبلغ المركز كما للماء، فإنه ثقيل بالإضافة إلى النار، والهواء دون الأرض، والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار، والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، وحركة إلى المحيط، لكنه لا يبلغ المحيط كما للهواء.

(قال: وليستا راجعتين إلى الرطوبة واليبوسة، أو إلى كثرة أجزاء الجسم وقلتها على ما قيل، لأن الزق يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء، مع زيادته في الرطوبة، وتساويهما في الأجزاء، وإلا لكان في الماء فرج خلاء، نسبتها إلى الأجزاء نسبة وزن الزئبق إلى وزن الماء).

قال: وليسا راجعين ما ذكرنا من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم، غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة، حيث كان الهواء خفيفاً مع رطوبته، والأرض ثقيلة مع يبوستها، هو رأي الجمهور، وذهب الجبائي، إلى أن سبب الثقل الرطوبة، وسبب الخفة اليبوسة، لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب، وترمد الخفيف كالخشب، ورد بأن غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل، وخفيف من غير دلالة على تحققها قبل ذلك، وسببيتهما وعموم الحكم.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة، وإنما تفاوت الأجسام في ذلك عائد إلى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل، وقلتها في الخفيف.

ورد بعد تسليم التجانس بأنه يجوز أن يحدث في المركب من الأجزاء القليلة صفة الثقل، والكثيرة صفة الخفة، لمحض إرادة المختار، أو بغيرها من الأسباب، كسائر الأعراض من الألوان والطعوم وغيرها، وقد يستدل على بطلان الرأيين بأن الزق الواحد يسع من الزئبق أضعاف ما يسع من الماء، فالزئبق أثقل من الماء بكثير، مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق، وتساويهما في الأجزاء في الصورة المفروضة، وهي أن تملأ الزق ماء ثم يفرغ فيملأ زئبقاً، إذ لو كان أجزاء الزئبق أكثر لزم أن يكون فيما بين أجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء، وأن يحس في زق الماء بالأحياز الفارغة أضعاف ما يحس به من المملوءة.

هذا بعد تسليم وجود الخلاء، وعدم انحدار الماء بالطبع إلى الحيز الخالي بناء على إرادة القادر المختار.

أو أن في الخلاء قوة دافعة، ويمكن أن يقال: لا يحس بها لغاية الصغر، مع فرط الامتزاج بالأجزاء الماهية.

(قال: ومنع القاضي تعدد الاعتمادات، حتى زعم أن في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة إلى السفل ثقلاً، وإلى العلو خفة، وبعضهم تضادها لما أنها تجتمع كما في الحجز المجاذب علواً وسفلاً، والجبل المتجاذب يميناً وشمالاً.

والحق أن الطبيعيين متضادان وأن تضاد بين الطبيعي وغيره، كما في الحجز الذي يرفع، وأما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه متضادان لماله من أن[1] المبدأ القريب مبدأ[2] للحركة، فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (أن). (٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (مبدأ).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اجتماع الحركتين بالذات إلى جهتين، وهو محال.

ورد بأنه ليس من[1] تمام العلة، كيف وقد اجتمعا في الجبل المتجاذب إلى الجانبين، وقد يقال لا مدافعة، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك).

قال: ومنع القاضي. اختلف أصحابنا القائلون بالاعتماد. فذهب القاضي إلى أن الاعتماد في كل جسم أمر واحد ربما يتعدد أسماؤه بحسب الاعتبار، حتى يسمى بالنسبة إلى العلو خفة، وإلى السفل ثقلاً. وليس له بالنسبة إلى الجهات الأخر اسم خاص، فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز أن يفرض لذلك الأمر الاعتبارات المختلفة والإضافة إلى الجهات الست، وذهب بعضهم إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة إلى جهتين، وبعضهم إلى أنها متعددة غير متضادة، لأن من جذب حجراً ثقيلاً إلى جهة العلو فإنه يحس منه اعتماد إلى جهة السفل، ولو جذبه غيره إلى جهة السفل يحس منه اعتماد إلى جهة العلو، ولأن كلاً من المتجاذبين جبلا على التقاوم، والتساوي في القوة يحس من الحمل، اعتماداً إلى خلاف جهته، والحق أن الاعتمادين الطبيعين أعني الثقل والخفة متضادان، لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد، باعتبار واحد وأنه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي، كما في الحجر الذي يرفع إلى فوق، فإن الرفع يحس مدافعة هابطة، والرفع مدافعة صاعدة، وأما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل: المختلفان منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسره، لأنه مبدأ قريب للحركة، فلو جاز الاعتمادان معاً لجاز الحركتان بالذات معاً، لاستلزام وجود المؤثر وجود الأثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين، وإنما قيد بالذات لأنه لا يمتنع حركتان إلى جهتين، إذا كانت إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، وهذا معنى ما قال الجبائي: إن الحركتين إلى جهتين متضادتان. وكذا

---

(١) في (ج) بزيادة حرف الجر (من).

الاعتمادان الموجبان لهما، وحينئذ لا يرد ما قال الآمدي: إن هذا تمثيل بلا جامع، كيف والحركة أثر الاعتماد، وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلاً عن تضاده، كالطبيعة توجب الحركة، وبشرط الخروج عن الحيز الطبيعي، والسكون بشرط الحصول فيه، على أن الفرق قائم. فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين إنما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين، ولا كذلك الاعتمادان.

الجواب: أنه إن أريد بالمبدأ القريب تمام العلة، فلا نسلم أن الاعتماد كذلك، بل لا بد من انتفاء المانع.

وإن أريد الأعم فلا نسلم أنه يوجب وجود الأثر، على أنه لو تم هذا الدليل تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه، سلمنا لكنه معارض بأنهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما، واللازم باطل لأن الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين إلى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة إلى خلاف جهته. وقد يقال: لا، بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك لا مدافعة فيه أصلاً.

(قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً وغيره مجتلباً [1] ولهم اختلاف في أن الاعتماد الصاعد للهواء لازم أو يجتلب وفي أن اللازم هل هو باق أم لا [2] . . ؟ كالمجتلب وفي أنه هل [يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل: لا وقيل يتولد] [3] منه أشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط أو غير شرط وبعضها لا لذاته).

قال: والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازماً، كاعتماد الثقيل إلى السفل، والخفيف إلى العلو، وغير الطبيعي مختلفاً كاعتماد الثقيل إلى العلو، والخفيف إلى السفل قس، أو كالاعتماد إلى باقي الجهات ولهم اختلافات في

---

(١) في (ج) مجتلب بدلاً من (مجتلباً).

(٢) في (أ) و(ب) بزيادة (أم لا).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ج).

باب الاعتماد منها: ما قـال الجبائي: إن في الهـواء اعتماداً صـاعداً لازمـاً لما يشـاهد في الـزق المفتـوح المقسـور تحت المـاء، أنـه إذا شق خـرج الهـواء صاعداً، وشق الماء بل لو زال القاصر الهواء بالزق، وماتعلق به من الثقل.

لا يقال: يجوز أن لا يكون ذلك لصعـوده اللازم، بـل لضغط الماء إيـاه، وإخراجه من حيزه بثقل وطأته، لأنا نقول: لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاد ثقل وطأة الماء إلا استقراراً وثباتاً كسائر الأثقال، سّيما إذا بقي الزق مشدوداً.

قـال أبو هـاشم: ليس للهـواء اعتمـاد لازم، ولـو كـان في طبعـه صعـوداً لانفصل عن أجزاء الخشبة التي في الماء، وصعد دون الخشبة، إذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلخل أجزائها، وتشبث الهواء بها، لا يقال: يجوز أن يفيده التركيب حالة موجبة للتلازم، وعدم الانفصال، سيما وهو هـواء لم يبق على كيفيتـه المقتضية لـلانفصال، لانكسـار سورتهـا بـالامتـزاج، لأنـا نقول: الكلام في الأجزاء الهوائية المجاورة لـلأجزاء الخشبيـة لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة، فالأقرب أن يقال: إن احتباسها فيما بين الأجـزاء الخشبيـة منعها الانفصـال، وأوجب الاستتباع، ومنها ما قال الجبائي: إن الاعتمـاد غير بـاق، لازماً كـان أو مختلفاً، وقـال أبو هاشم: بل الـلازم باق بحكم المشـاهدة، كمـا في الألوان والـطعوم، تمسـك الجبائي بأن الإنسان إذا تحامـل على حجر هـابط فاعتمـاد المختلف غير بـاق فكـذا اللازم، لاشتـراكهمـا في أخص أوصـاف النفس، أعني كـونـه اعتمـاداً هابطاً، وبـأن ما لا يبقى من الأعـراض كالأصـوات وغيرهـا، لا فرق فيهـا بين المقدور وغير المقدور، فكذا في الاعتمـادات التي مختلفها مقـدوراً، ولازمها غير مقدور.

ورد الأول بمنـع كـون أخص الأوصـاف الاعتمـاد الهـابط، بـل الاعتمـاد اللازم، والثاني بأنه تمثيل بلا جـامع، ومنهـا ما قـال الجبائي: إن الاعتمـاد لا يولد حـركة ولا سكـوناً، وإنمـا يولـدهما الحـركة، فـان من فتح بـاباً، أو رمى

حجراً إن لم تتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم حركة المفتاح أو الحجر تولد سكونه في القصد.

وقال أبو هاشم: بل المولد لهما الاعتماد، لأنه إذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة، واعتمد عليه إنسان إلى جهة الدعامة ثم أزيلت الدعامة فإن العمود يتحرك إلى جهتها ويسقط، وإن لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف، إذ لا دلالة على الانحصار، فيجوز أن يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد أخرى، وكذا ما قيل في أن المتولد هو الاعتماد دون الحركة، إن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر، لأنه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي إليه، لاستحالة تداخل الجسمين، لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد، كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها، بل الأمر كذلك، وإلا لزم الانفصال، وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس إذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر، ولهذا يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس، فالأقرب أن المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة، وقد يكون الاعتماد فإنه يولد.

(قال: والفلاسفة يسمونه الميل، ويجعلونه طبيعياً وقسرياً ونفسانياً، لأن مبدأه إن كان من خارج فقسري، وإلا فإن كان مع شعور فنفساني وإلا فطبيعي، وبعضهم يخص الشعور بالإرادي، ويجعل النفساني أعم منه لتناوله ميل النبات التبرز والتزيد، ويدل على أن [1] ترددهم في أن الميل نفس المدافعة، أو مبدأهما ما قالوا إن الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه، وإلا لكان مائلاً عنه لا إليه، وأنه لا يجامع القسري[2] عند اختلاف الجهة، لامتناع المدافعة إلى جهة مع[3] التنحي عنها، ويجامع عند اتحادها كما في الحجر المدفوع إلى أسفل [4]، ولذا كانت حركته أسرع، وأن الحركة الصاعدة للحجر المرمى إلى فوق، تشتد ابتداء وتضعف عند القرب

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) التسري وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مع).

(٤) في (أ) السفل بدلاً من (أسفل).

من النهاية، والهابطة بالعكس، لأن الميل القسري كلما ازداد ضعفاً بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة، حتى غلب القسري، فرجع المرمى، وإن تفاوت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون المقاومة الذي هو الميل الطبيعي في الكبير أكثر).

أي الاعتماد، ميلا ويقسمونه إلى الطبيعي والقسري والنفساني، لأن مبدأه وما ينبعث هو عنه، إن كان أمراً خارجاً عن محله فقسري كميل السهم المرمي إلى فوق، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الإنساني على غيره، وإلا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة أبداً، كميل الحجر المسكن في الجو، أو اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات إلى التبرز والتزيد، [1] ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور إرادياً وجعل النفساني أعم منه ومن وتر أحد[2] قسمي الطبيعي، أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الأنفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس، فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانياً، ومنهم من جعله خارجاً على الأقسام لكونه مركباً على ما سيأتي في بحث الحركة، مع زيادة كلام في هذا الباب.

ثم إنهم قد ذكروا أحكاماً تدل على ترددهم في أن الميل نفس المدافعة المحسوسة، أو مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعداً [3] في الهواء، أو ساكناً على الأرض، فبها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي، وإلا فإما أن يميل إليه فيلزم طلب حصول الحاصل، أو عنه فيلزم أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل، إذ ربما يتخلف الأثر عنه لفقد شرط، أو وجود مانع، ومنها أن الميل الطبيعي لا يجامع الميل القسري إلى جهتين، لأن امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها ضروري، فالحجر المرمي إلى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل، بل بالقوة، بمعنى أن من شأنه أن يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية، وإما إلى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في

(١) في (ب) بزيادة لفظ (التزيد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (وتر). (٣) في (أ) بزيادة لفظ (صاعداً).

الحجر المدفوع إلى أسفل، فإن فيه مدافعة [1] هابطة يقتضيها الحجر إذا خلي وطبعه، وأخرى أحدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده، ولهذا يكون حركته حينئذ أسرع مما إذا سقط بنفسه فهبط، وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر، ومنها ما ذكروا في بيان سبب أن الحجر الذي يتحرك صاعداً بالقسر، ثم[2] يرجع هابطاً بالطبع، أن حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية، والطبيعية بالعكس، لأن ميله القسري يزداد ضعفاً بمصاكات تتصل عليه من مقاومة الهواء المخروق، فيزداد الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة قوة إلى أن يتعادلا، ثم يأخذ القسري في الانتقاص، والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد، ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بأن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذاك إلا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير، لأن التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل إلا بذلك.

وأجاب الإمام: بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير أكثر، وبزيادة المقاومة أجدر، والفلاسفة يزعمون أنه أمر ثابت ليس مما يشتد ويضعف، أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى إن[3] طبيعة كل الماء وبعضه واحد، ولا يتبين الحق من ذلك إلا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ها هنا، وهم لم يزيدوا على أن الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون أولاً، وبالذات دون شعور وإرادة، وقد يقال لما تصدر عنه أمر لا تتخلف عنه، ولا يفتقر الصدور إلى علة خارجة عنه، كنزول الحجر إلى السفل، وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور، وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة، وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقية، وأما إطلاقها على المزاج، أو على الكيفية الغالبة[4] من الكيفيات المتضادة، أو على الحرارة الغريزية، أو على النفس النباتية، أو نحو ذلك[5] على ما يذكره الأطباء فمختص بالمركبات.

(١) في (ب) بزيادة (فيه مدافعة). (٣) في (ب) بزيادة لفظ (إن)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ثم). (٤) في (أ) العالية بدلاً من (الغالبة). (٥) في (أ) بزيادة لفظ (نحو).

النوع الثاني

المبصرات

وفيه مباحث

الأول: للون طرفان
الثاني: لا حقيقة للون في زعم بعض الناس
الثالث: الضوء ذاتي
الرابع: حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء
الخامس: الضوء مغاير للون



النوع الثاني
المبصرات

(قال: النوع الثاني المبصرات [1] كالألوان والأضواء، وقد يبصر بتوسطهما غيرهما، بل غير الكيفيات من الأوضاع والمقادير وما يتصل بها وها هنا بحث، ولها [2] مباحث).

ذهبت الفلاسفة إلى أن المبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون، وإن كان الثاني مشروطاً بالأول، وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات، من المقادير والأوضاع وغير ذلك، كالاستقامة والانحناء، والتحدب والتقعر، وسائر الأشكال وكالطول والقصر، والصغر والقرب، والبعد والتفرق، والاتصال والانفصال والحركة والسكون، والضحك، والبكاء، والحسن والقبح، وغير ذلك. وأما ما يتوهم من إبصار مثل الرطوبة واليبوسة، والملاسة والخشونة، فمبني على أنه يبصر ملزوماتها كالسيلان، والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون وكاستواء الأجزاء في الوضع واختلافها فيه.

---

(١) البصريات: أحد فروع الطبيعة لدراسة خواص الضوء: ينقسم إلى ثلاثة أنواع هي الطبيعة الضوئية، وتبحث في منشأ وخواص الأشعة الضوئية والبصريات، وتبحث في تأثير الأشعة الضوئية على الأبصار، أما هندسة الضوء، فتبحث في بعض الخواص مثل الانعكاس والانكسار على المرايا والعدسات، والقوانين المتحكمة فيها».

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٣٧٤).

(٢) في (ج) بزيادة: (بحث ولها).



المبحث الأول

البياض والسواد طرفان للون

(قال: المبحث الأول: للون طرفان هما [1] البياض والسواد المتضادان وبينهما وسائط [2]، وهي أنواع متباينة بل متضادة، إن لم تشترط غاية الخلاف).

حقائق الألوان، بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض، لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الألوان، وأما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين أنواع متباينة، يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة، إن اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والافتضادة.

النوع ليس البياض

(قال: والتحقيق أن النوع ليس هو ان البياض مثلاً، بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج [3]، ونحو ذلك، وكذا سائر الألوان، بل

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هما).

(٢) في (ب) وسط بدلاً من (وسائط).

(٣) العاج: مادة تتكون منها أنياب الفيل، تعتبر أفريقيا أهم مصادره، يستخدم تجارياً في صنع أصابع البيانو والمقابض والأدوات المزخرفة، أما في الفن فيعتبر العاج مادة ممتازة لتنفيذ الصور الصغيرة (المنمنات) والحفر الدقيق، استخدم منذ عصور ما قبل التاريخ، وقد خلفت حضارات مصر القديمة وآشور، وبابل، واليونان، والرومان والهند، والصين واليابان والأندلس الإسلامية كميات كبيرة من الأدوات والتحف العاجية.

جميع المقولات بالتشكيك حتى إن النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة، ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة، والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الأنواع عارض خاص، له اسم خاص كما في الألوان، وقد لا يكون كما في الأضواء، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل ماهية المعروض للأشد، ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، ما به التفاوت إن لم يدخل فيها فذاك، وإلا فلا اشتراك، ونوقض [١] بالعارض، وأجيب بأنه وإن لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للأشد [٢]، وفيه نظرا وبالجملة فعدم دخول ما به [٣] التفاوت فيما فيه التفاوت، إما أن يمنع التفاوت فيتم النقض، أو لا فلا يتم الدليل، ومن ها هنا ذهب بعضهم إلى نفي التشكيك والاشتداد، وبعضهم إلى إثباته في الماهية [٤] وذاتياتها، حتى جعل الماهية الخطبة في الخط الأطول أطول، وفي الأقصر أنقص [٥].

الظاهر من كلام القوم أن أنواع اللون هي السواد والبياض، والحمرة والصفرة، وغير ذلك، وأنواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ونحو ذلك، إلا أن التحقيق هو أن أنواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت أفرادها كبياض الثلج مثلاً، وكذا في السواد وغيره، بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى إن النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة، بل الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلاً، وانوع من المبصرات ليس مطلق الضوء، بل

---

(١) في (ب) ونقص.

(٢) في (ب) الأشد.

(٣) في (ب) ما فيه.

(٤) في (أ) (نفي التشكيك والاشتداد) وهو تكرار.

(٥) في (ج) الأنقص بدلاً من (أنقص).

الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه أفراده كضوء الشمس[1] مثلاً، وإنما يقع الاشتباه من جهة أن الأنواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص، واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر، وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات، ونحو ذلك فيتوهم أن تلك الجملة نوع واحد بخلاف الأضواء، فإنه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه، بل ربما يتوهم كون المجموع نوعاً واحداً فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات، إلا أن اللون جنس الألوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت، والضوء توهم نوعية لتقارب أنواعه بخلاف اللون، وإنما توهم ذلك في جملة من أنواعه كالبياض مثلاً [2] لتقارب أنواع البياض، وكالسواد لتقارب أنواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلاً في أنه ليس نوعاً لما تحته ولا جنساً بل عارضاً، ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من أن القول بالتشكيك لا يكون إلا عارضاً لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها، لأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الأشد دون الأضعف، إن لم يكن داخلاً في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها، بل كانت في الكل على السواء، وإن كان داخلاً فيها لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها لانتفاء بعض الأجزاء، مثلاً الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر، إن كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوء، وإلا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية.

فإن قيل: لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون العارض أيضاً مقولاً

---

(١) لضوء الشمس آثار شافية، وكان ذلك معروفاً لقدماء المصريين، ولقد اهملت هذه المزية الشفائية قروناً حتى أواخر القرن ١٩ حينما بدأ بعض العلماء يفطنون إليها، وتتوقف الآثار المفيدة لضوء الشمس بصفة خاصة على ما يحتويه من الأشعة فوق البنفسجية، ومن تلك الآثار قتل الجراثيم وتحسين الصحة العامة. ووقاية الأطفال من داء الكساح وشفاؤهم منه والمساعدة على شفاء بعض أنواع السل وبعض أمراض جلدية معينة.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٤٤).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثلاً).

بالتشكيك قابلاً للشدة والضعف لأن القدر الزائد إما داخل في [1] مفهوم العارض فيهما على السواء، مثلاً الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج، إن كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العج من معروضاته، وإلا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء.

أجيب بأنه داخل في ماهية المعروض الأشد، وإن لم يدخل في ماهية العارض، ولا في ماهية المعروض الأضعف، ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات ولقائل أن يقول: فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية، وذلك لأنه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار أمر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار أمر خارج عنها داخل في هوية بعض الأفراد، مثلاً يكون النور تمام ماهية الأنوار، أو جنساً لها، وتكون الخصوصية التي في نور الشمس أمراً خارجاً عن حقيقة النور، داخلاً في هوية نور الشمس على هذا القياس.

وتوجيه المنع أنا لا نسلم أن القدر الزائد إن كان خارجاً عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء، وإنما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية، وإذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلاً في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله، وإنما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه، فإن الخصوصية التي في نور الشمس، وبياض الثلج، وحرارة النار، ليست إلا زيادة نور وبياض، وحرارة، ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها.

والحاصل: أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت، إن كان مانعاً من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في أفراده سواء كان عارضاً لهما، أو ذاتياً، وهو معنى النقض،

---

(١) في (أ) فلا تفاوت لأن ما هو.

وإن لم يكن مـانعاً لـم يتم الـدليل على امتنـاع تفاوت المـاهية وذاتيـاتها، ومن ههنـا ذهب بعضهـم إلى نفي التشكيك [1] مـطلقاً ممسكـاً بالـدليل المـدكور، وجوز بعضهم التشكليك والتفاوت في الماهيـة وذاتياتهـا، نظراً إلى عـدم دليل الامتناع، بل ادعوا أن تفاوت الخط الأطول والأقصر تفاوت في الماهية الخطية وأنهـا في الأطول أكمـل وفي الأقصر أنقص، لأن الـزيادة التي في الـطول من جنس الخط، وإن لم يكن داخلاً في ماهيته وإن ادعى التفرقة بين ما إذا كـان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخلاً في مـاهية الأشـد، وبين ما إذا كان داخلاً في مجرد هويته لم يكن بد من البيـان، مع أن الـدليل المـذكور لا يتم حينئذ في أجزاء الماهية لجواز أن يكون ما به يتفاوت الجنس خارجـاً عنه، داخلاً في ماهية بعض أنواعه.

(١) الشـك: هو التـردد بين نقيضين لا يرجـح العقل أحـدهما على الآخـر، وذلك لـوجود أمـارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أيـة أمارة فيهمـا، ويرجـع تردد العقـل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل. لذلك قيل: الشك ضرب من الجهل، إلا أنـه أخص منه، لأن كل شك جهل، ولا عكس، وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهـو الوقـوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين (تعريفات الجرجاني). والشك عند ديكارت فعل من أفعال الإدارة، فهو ينصب على الأحكام لا على التصـورات والأفكار لأن التصـورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة.

(راجع ديكارت. عثمان أمين ص ١٠٢).

المبحث الثاني

لا حقيقة للون عند بعض الناس

(قال: المبث الثاني: من الناس من زعم أنه لا حقيقة للون وإنما يتخيل إن بياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة كما في الثلج، والزبد ومسحوق البللور والزجاج[1] والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب إلى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف في[2] الأمرين.

والحق أن هذا بعض أسباب الحصول على ما قال ابن سينا شك[3] في حدوث البياض بما ذكر، لكننا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق، ولبن العذراء والجص، واقتصر بعضهم على نفي البياض لما أنه ينسلخ ويقبل محله الألوان، بخلاف السواد وضعفه[4] ظاهر).

---

(١) البللور نوع من الزجاج، والزجاج مادة صلبة شفافة قصفة الكسر تتركب أساساً من بعض السليكات والقلويات مع مادة قلوية كالصودا أو البوتاس، ويحصل على الزجاج من خلط بعض أنواع الرمال الناعمة او الصوديوم مع الكلس وكسر الزجاج وصهرها في درجة حرارة عالية. استقرت صناعته في مصر في أثناء القرن ١٦ ق.م، وقد عثر في الحفائر على عدة نماذج معتمة وملونة. برع الرومان وسلالتهم إلى اليوم في صناعة الزجاج، واشتهر صناع البندقية عدة قرون بعد أيام الصليبيين بعمل نماذج طريفة وجميلة، وورث المسلمون صناعة الزجاج عن أهالي البلاد التي خضعت لهم بايران والعراق وسورية ومصر منذ القرن السابع ووصلت صناعته بمصر في القرن ١٠ دروة عالية على أيام الفاطميين ثم المماليك.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٩٢٢٠).

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٣) في (أ) و(ب) لا شك.

(٤) في (أ) و(ب) بزيادة لفظ (وضعفه).

زعم بعضهم أنه لا حقيقة للون أصلاً، والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً، كما في الثلج فإنه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار[1] جهدية شفافة، وكذا في زبد الماء، والمسحوق من البلور والزجاج الصافي، والسواد يتخيل من عدم غور الضوء[2] في الجسم لكثافته، واندماج أجزائه، وباقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف، وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد إلى الماء نظراً إلى أنه يخرج الهواء، فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول إلى السواد، والمحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالأسباب المذكورة، ولا ينافي تحققها، ولا حدوثها بأسباب أخر على ما قال ابن سينا: إنه لا شك في اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الأبيض، ولكنا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضاً مع أن النار لم تحدث فيه تخلخلاً وهوائية، بل أخرجت الهوائية عنه، ولهذا صار أثقل، وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل[3] طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفي حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلى، ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج، ويصير في غاية البياض ثم يجف،

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (صغار).

(٢) في (ج) بزيادة (غور).

(٣) الخل: سائل حامض يتكون أساساً من حمض الخليك والماء، وينتج بفعل البكتريا على المحاليل المخففة من الكحول الأثيلي المستخرج مبدئياً من عملية التخمير، ويستمد لونه ونكهته من المشروب الكحلي الذي صنع منه «السدر» والجعة والنبيذ، وعصير الفواكه ومحلول «الملت». ويستعمل الخل (تابلاً ومطهراً خفيفاً). عرف الخل قديماً كناتج طبيعي للنبيذ وبدأ استخراجه كصناعة مستقلة بفرنسا في القرن ١٧، وفي أوائل القرن ١٩ استبدلت بالطريقة البطيئة المبنية على التخمير الذاتي في براميل نصف مملوءة بقطع من خشب الزان (بطريقة المولد). وأم الخل: وهي كتله لزجه من البكتريا المخمرة. وثعبان الخل: وهي لمحولمحة تشبه الخيط.

(الموسوعة العربية الميسرة ص ٧٦١).

وما ذاك بحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فإنه كان متفرقاً منحلاً في الخل، ولا لتقارب أجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض إلى البعض لأن حدة ماء القلى بالتفريق أولى، بل ذلك على سبيل الاستحالة، كما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق، والتصوفل[1] مع أن تفريق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر، فظهر أن ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج، وزبد الماء، ومسحوق البلور، والزجاج، ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف، بل ادعى حصوله بأسباب أخر بعد ما كان لا يعلم حصوله إلا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء[2]. (لا أعلم هل يحصل البياض بسبب آخر أم لا؟ وكان صاحب المواقف فهم ـ وحاشاه عن سوء الفهم ـ من بعض عبارات الشفاء حيث يقول)[3] وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة: أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون هو البياض، إنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبة إلى السفسطة[4]، ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف أمران:

أحدهما: اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون من البياض تارة إلى الغيرة[5]، ثم العودية، ثم السواد، وتارة إلى الحمرة ثم القتمة، ثم السواد، وتارة إلى الخضرة ثم النيلية، ثم السواد فإنه يدل على اختلاف ما تركب عنه الألوان، إذ لو لم يكن إلا السواد والبياض، ولم يكن البياض إلا بمخالطة الهواء للأجزاء الشفافة، لم يكن في تركب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد، وإن وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف.

---

(١) في (ب) والتصويل.

(٢) راجع توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات ونص عبارته كما أوردها صاحب المواقف: «لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي».
(راجع كتاب المواقف ج٥ ص ٢٣٦).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٤) راجع لمحة عن (السفسطة) في الجزء الأول من هذا الكتاب. (٥) في (أ) الغيرة وهو تحريف.

وثانيهما: انعكاس الحمرة والخضرة، ونحو ذلك من الألوان فإنه لو كان اختلاف الألوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض، لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة. ودلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركب من السواد والبياض، أظهر من دلالته، على أن سبب البياض لا يجب أن يكون هو مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في الملازمتين نظراً، لجواز أن يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة، وأن ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج، وإن لم ينعكس عند الانفراد، وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض، وأثبت السواد تمسكاً بأن البياض ينسلخ ويقبل محله الألوان بخلاف السواد، ورد بعد ثبوت الأمرين بأنه: يجوز أن يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً، لزوال سبب الأول، ولزوم سبب التخيلي، لا يقال محل[1] البياض يقبل محله جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه، ضرورة تنافي القبول والفعل، لأنا نجيب بمنع الصغرى فإنه إنما يقبل ما سوى البياض الذي فيه، فلا يلزم إلا عراؤه عنه، وإن أريد بالقبول معنى الإمكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر.

وقد يقال: لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان الفعل[2] ممتنع الاتصاف به، وهو باطل، وليس بشيء لأن القضية مشروطة، فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلاً وهو حق.

السواد والبياض أصل الألوان

(قال: وقيل: الأصل هو البياض والسواد، وقيل: والحمرة والصفرة والخضرة أيضاً، والبواقي بالتركيب تعويلاً[3] على مشاهدة ذلك في بعض الصور، ولا يخفى أنها لا تفيد الحكم الكلي).

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (محل).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الفعل)

(٣) في (ج) بقرينة بدلاً من (تعويلاً).

القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم أنهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب لما نشاهد من أن البياض والسواد إن اختلطا وحدهما حصلت الغبرة، وإن خالط السواد ضوءاً كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار، فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة، وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة وإن غلب الضوء حصلت الصفرة، ثم إن الصفرة إذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إذا انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية[1]، وإذا انضم إليها بياض حصلت الزنجارية، ثم الكراثية إن خلطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية، ثم النيلية إن خالطها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا القياس.

ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة الخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أنهما يفيدان التركيب المخصوص بقيد[2] اللون المخصوص، وإما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا[3].

---

(١) في (ب) الكرائية.
(٢) في (ب) يفيد بدلاً من (بقيد).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فلا).

المبحث الثالث

الضوء

(قال: المبحث الثالث: الضوء[1] ذاتي إن كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء، وإلا فلا[2] فعرضي كما للقمر يسمى نوراً، وهو إن حصل من الضى لذاته فأول كضوء ما يقابل الشمس، وإلا فثان وثالث وهلم جراً كضوء وجه الأرض قبل الطلوع، وضوء داخل البيت من الدار وهكذا إلى أن ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية، وإلا لكان مانعاً للجالس في الغار من إبصار الخارج، كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحائل، بين ما يحيط بالرائي أو بالمرئي وليست عدماً صرف التنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾[3].

غني عن التعريف كسائر المحسوسات، وتعريفه بأنه كيفية هي كمال أول

---

(١) الضوء: نوع من الطاقة لم تحدد طبيعته تماماً حتى الآن، ولم تستطيع أي من النظريات العديدة التي وضعت بصدده أن تفسر جميع خواصه بمقتضى النظرية الدقيقة للسير إسحق (نيوتن). يتكون الضوء من جسيمات منبعثة من الأجسام المضيئة، وتنتقل خلال الفراغ بسرعة كبيرة، فسرت هذه النظرية بعض خواص الضوء مثل الانعكاس والانكسار ولم تستطيع تفسير ظاهرتي (التشتت) و(التداخل).
فسر الضوء حديثاً بنظرية الكم على أنه نوع من الطاقة الاشعاعية يقذفها الجسم المضيء على دفعات متتالية تسمى (فوتونات) يعرف الضوء غالباً من ناحية تاثيره على العين، على أنه الطاقة التي تجعل مصدرها أو الجسم الساقط عليها مرئياً مثل الشمس والمصباح والقمر. تتوقف رؤية الجسم على مقدار شدة الضوء الساقط عليه الصادر منه.

(٢) سقط من (ج) لفظ (فلا).

(٣) سورة الأنعام الآية الأولى.

للشفاف من حيث هو شفاف، أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر (تعريف بالأخفى، وكان المراد التنبيه على بعض الخواص، والضوء إن كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضاً عليه من مقابلة جسم آخر[1]مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا فعرضي كما للقمر ويسمى نوراً أخذاً من قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل الشمس ضياء﴾ أي ذات ضياء، ﴿والقمر نوراً﴾[2] أي ذا نور.

العوضي إن كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته[3]كضوء جرم القمر، وضوء وجه الأرض المقابل للمشس، فهو الضوء الأول، وإن كان من مقابلة النضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس، وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس، أو لهواء آخر يقابلها، فهو الضوء الثاني، والثالث، وهلم جرا. على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات، إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم، وهو الظلمة، أعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض، وإلا لكان مانعاً للجالس في الغار[4]من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار، كما أنه مانع له من إبصار من هو في الغار[5]، وذلك للقطع بعدم الفرق في

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) سورة يونس آية رقم ٤.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (لذاته).

(٤) الغار والمغار: كالكهف في الجبل، وجمع الغار: غيران وتصغيره (غوير)، والغار: أيضاً ضرب من الشجر، والغارة: اسم من الإغارة على العدو.

(٥) يقول صاحب المواقف: شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي، ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار.

قال ابن الهيثم مستدلاً على أن الضوء شرط لوجود اللون: إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون أشد وكلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون.

(راجع المواقف ٤ ص ٢٤٣).

الحائل المانع من الإبصار، بين أن يكون محيطاً بالرائي والمرئي، أو متوسطاً بينهما، وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية، وهو منتف في الغار، لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الإبصار تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى: **﴿وجعل الظلمات والنور﴾** فإن المجعول لا يكون إلا موجوداً.

وأجيب بالمنع، فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص، كالعمى فإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف.

هل الضوء نفس الهواء أو ما يخالطه . . . ؟

(قال: ولهم تردد في أن المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء).

لا خلاف بين المحققين من الحكماء في إضاءة[1] الهواء، إنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء الصرف، أو ما يخالطه من الأجزاء البخارية أو الدخانية، أو نحو ذلك.

احتج الأولون بما يشاهد من الهواء المضيء في أفق المشرق وقت الصباح، وبأنه لو لم يكن مضيئاً لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس، إذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء أقوى، وضعفهما ظاهر، لأن الكلام في الهواء الصرف والأقرب ما ذكره الإمام: وهو أن إضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الأجزاء لكان الهواء كلما كان أصفى كان أقل ضوءاً، وكلما كان أكدر وأغلظ فأكثر، والأمر بالعكس، وفيه أيضاً ضعف لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص، إذا تجاوزته أخذ الضوء في النقصان، وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

يضره التفريط، [1] تمسك الآخرون بأنه لو تكيف بالضوء لوجب أن يحس به مضيئاً كالجدار، واللازم باطل لأن الهواء غير مرئي، ورد بمنع الملازمة إذ من شرائط الرؤية اللون، ولا لون للهواء الصرف.

الظل حاصل من الهواء المقابل للمضيء

(قال: وأما الظل فهو مايحصل من الهواء المقابل للمضيء، بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد، لتناوله ما هو من مقابلة القمر).

أي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار، أو بالغير كالقمر، وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضيء بالغير، ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر، مع أنه ليس بظل وفاقاً، وما ذكر في المواقف من أن مراتب الظل تختلف قوة وضعفاً بحسب اختلاف الأسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها، حتى إنه ينقسم إلى ما لا نهاية له انقسام الكوة، فمبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها، وإن كانت محصورة بين حاصرين، حتى إن الذارع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له، ولو بالفرض، والوهم، وما تقرر من أن المحصور بين حاصرين لا يكون إلا متناهياً، فمعناه بجسب الكمية الاتصالية، أو الانفصالية، لا بحسب قبول الانقسام.

---

(1) فرط: إذا تقدم تقدماً بالقصد يفرط، ومنه الفارط إلى الماء أي المتقدم لإصلاح الدلو يقال: فارط وفرط، ومنه قوله عليه السلام: «أنا فرطكم على الحوض» وقيل في الولد الصغير إذا مات «اللهم اجعله لنا فرطاً» وقوله تعالى: ﴿أن يفرط علينا﴾ أي يتقدم. وفرس فرط يسبق الخيل؛ والإفراط أن يسرف في التقدم، والتفريط أن يقتصر في الفرط يقال: ما فرطت في كذا أي ما قصرت قال تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب﴾ ﴿ما فرطت في جنب الله﴾ ﴿ما فرطم في يوسف﴾ ﴿وكان أمره فرطاً﴾ أي إسرافاً وتضييعاً.
(راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ٣٩٠، ٣٩١ بتصرف).

الضوء قد يكون شعاعاً وقد يكون بريقاً

(قال: إذا كان الضوء يترقرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستره يسمى الذاتي شعاعاً، كما للشمس، والعرضي بريقاً كما للمرآة).

قد يشاهد للضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى[1] كأنه شيء يفيض منه، ويضطرب مجيئاً وذهاباً، بحيث يكاد يستره، فإن كان ذاتياً كما للشمس سمي شعاعاً، وإن كان عرضياً كما للمرآة سمي بريقاً.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حتى).

المبحث الرابع

حدوث الضوء في المستضيء من مضيء

(قال: المبحث الرابع: لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال، أو متحرك أو متوسط بينه وبين المضيء بالذات توهم أن الضوء نفسه يتحرك انحداراً أو اتباعاً، أو انعكاساً، فهو أجسام صغار تنفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء، ويبطله أنه لا يعقل الحركة بالطبع إلى جهات مختلفة، ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس إلى الأرض مع خرق للأفلاك، ولا كون ما وراء الجسم المحسوس أظهر للباصرة السليمة).

زعم بعض الحكماء[1]: أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكاً بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم، أما الكبرى فظاهرة، وإنما قيدنا بالذات لأن الأعراض تتحرك بتبعية المحل، وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض. ويتبع المضيء في الانتقال من مكان إلى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع، وينعكس مما يلقاه إلى غيره، وكل ذلك حركة.

والجواب: المنع، بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم، ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه.

الأول: أنه لو كان جسماً متحركاً لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة

---

(١) راجع ما كتبه صاحب المواقف في القسم الثاني من الجزء الخامس ص ٢٤٧.

أنها ليست بالقسر والإرادة، بل بالطبع، والحركة بالطبع إنمـا تكون إلى العلو أو السفل.

الثاني: أنه لو كان جسمـاً لامتنع حـركته في لحـظة من فلك الشمس إلى الأرض، مع خرق الأفلاك التي تحته.

الثالث: أنه لو كان جسماً ولا خفاء في أنه محسوس بـالبصر لكـان ساتـراً للجسم الذي يحيط به الضوء، فكان الأكثر ضوءاً أشد استناراً، والواقع خلافه، ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في أنه مرئي حائل في الجملة، فيلزم أن يكـون الأكثر ضـوءاً أقل ظهـوراً وأصعب رؤيـة لا أن يكـون أعـون على إدراك الباصرة السليمة، نعم ربما يستعان بالحائل على إبصار الخطوط الـدقيقة عنـد ضعف في الباصرة، بحيث يحتاج إلى ما يجمـع القوة، وقـد يجاب بـأن ذلك إنما هو شأن الأجسام الكثيفة لا الشفافة، وأما هذا النوع من الأجسام فإحـاطته بالمرئي شرط للرؤية.

المبحث الخامس

الضوء مغاير للون

(قال: المبحث الخامس: الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية.

أما الأول: فبشهادة الحس وتضاد الألوان دون الأضواء وافتراقهما في الوجود كما في الأسواد واللامضيء والبللور المرئي في الليل ضوءه دون لونه.

وأما الثاني: فلأنه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده، وذهب بعضهم إلى أن الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق[1] هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل، ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف، ولا تمسك لهم يعتد به.

وذهب ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون، لأن عدم رؤيته في الظلمة إنما هو عدمه، لا لكون الهواء المظلم عائقاً عن الإبصار، بدليل أن الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار. ورد بأنه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي. وقال الإمام الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور، وهو ضعيف لأنه دور معية).

الحق أن الضوء كيفية مغايرة للون، وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء، وأنه شرط لرؤية اللون لا لوجود على ما يراه ابن سينا،

---

(١) في (ب) سقط لفظ (المطلق).

ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعيا. كيف وإنه قريب من إنكار الضروريات، وما ذكره الإمام الرازي من أن قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون[1]، فلو كان وجود اللون مشروطاً بوجود الضوء لزم الدور ضعيف، لأنه إن أراد بالمشروطة توقف السبق فممنوع أو المعية فغير محال، على أنه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البللور المرئي بالليل.

---

(١) اللون: خاصة ضوئية تعتمد على طول الموجة، ويتوقف اللون الظاهري للجسم على طول موجة الضوء الذي يعكسه، فالجسم الذي يعكس على الموجات يبدو لونه أبيض والذي لا يعكس أية موجة يبدو أسود، ويحدث التفريق عندما يمر ضوء الشمس من خلال منشور زجاجي مكوناً الطيف الشمسي، وتتوقف السرعة التي يسير بها اللون على طول الموجة، والألوان الأساسية للضوء أو الطيف، هي الأحمر والأخضر والأزرق وهي بالاتحاد تكون كل الألوان. تحدث مخروطات اللون المختلفة في شبكة عين الإنسان رد فعل للضوء ينسب عنه الإحساس باللون.

(راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٨١).



النوع الثالث

المسموعات وفيه بحثان

الأول: الصوت خلق الله

الثاني: تمايز الصوت بكيفية عما يماثله



المبحث الأول

الصوت خلق الله

(قال: المبحث الأول: الصوت[1] عندنا بمحض خلق الله تعالى كسائر الحوادث وعند الفلاسفة: كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع، أو القلع، لا نفس التموج أو القرع أو القلع على ما ظن لأنها ليست مسموعة، ويدل على وجوده في الخارج، وتعلق الإحساس به هناك أيضاً إدراك جهته، والتمييز بين قريبه وبعيده، وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تالك الجهة، أو لقوة القرع القريب وضعف البعيد وإلا لما أدرك كونه من الجانب المخالف للأذن السامعة، ولما ميز بين القوى البعيد والضعيف القريب).

من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث، وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان

---

(١) الصوت: عند بعض العلماء، هو الهواء المنضغط عن قرع جسمين، والصوت ضربان: ضرب مجرد عن تنفس بشيء كالصوت الممتد ومتنفس بصورة ما، وهو ضربان: ضروري كما يكون من الجمادات ومن الحيوانات، واختياري كما يكون من الإنسان، وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود ونحوه، وضرب بالفم، وهو أيضاً ضربان نطق وغير نطق، كصوت الناي، والنطق إما مفرد من الكلام وإما مركب كأحد الأنواع من الكلام.
قال تعالى: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ وتخصيص الصوت بالنهي لكونه أعم من النطق والكلام، ويجوز أنه خصه لأن المكروه رفع الصوت فوق صوته لا رفع الكلام.
(راجع بصائر ذوي التمييز ج٣ ص ٤٤٠).

البطلان إلا فيما يحتاج إلى زيادة بيان، والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو أساس عنيف، والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع، كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة، والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون، وليس الصوت نفس التموج، أو نفس القرع، والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب أو البعيد لأن التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعاً، بل ربما يدرك الأول باللمس والآخران بالبصر، وقد يتوهم أنه لا وجود للصوت في الخارج وإنما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج إلى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بأنه لو لم يوجد إلا في الحس لما أدرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد، لأن التقدير أنه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس، واللازم باطل قطعاً، لأنا إذا سمعنا الصوت نعرف أنه وصل إلينا من جهة اليمين أو اليسار، ومن مكان قريب أو بعيد.

لا يقال: يجوز أن يكون إدراك الجهة لأجل أن الهواء المتموج يجيء منها، ويميز القريب والبعيد، لأجل أن أثر القارع القريب أقوى من البعيد، وإن لم يكن الصوت موجوداً في الجهة والمسافة، لأنا نقول: لو صح الأول لما أدركت الجهة التي على خلاف الأذن السامعة، وليس كذلك لأن السامع قد يسد أذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى، ويعرف أنه جاء من يمينه مع القطع بأن الهواء المتموج لا يصل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم أن تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد، فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف، وظن في الصوتين[1] المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف أنهما مختلفان في القرب والبعد، وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو أنه إذا وصل الهواءالمتموج إلى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط،

---

(١) في (ب) الصورتين بدلاً من (الصوتين).

أو بالهواء الخارج أيضاً، والحق هو الأخير بدليل إدراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد، فإنه لو لم يقع الإحساس به إلا من حيث إنه في الهواء الواصل إلى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت أو واسطة[1] لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما إذا لم يوجد خارج الصماخ أصلاً فلم يعرف جهته ولا مربه أو بعده، كما أن اللمس لم يدرك الملموس إلا من حيث انتهى إليه، لا من حيث إنه في أول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين أو اليسار ومن القريب أو البعيد فظهر أن في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلوبين من جهة أنها تدل على أن القائم بالهواء الخارج من الصماخ أيضاً مسموع، وذلك يدل على أنها[2] هناك موجودة، وهذا ما قال الإمام إن التميز بين الجهات والقرب والبعد من الأصوات لما كان حاصلاً علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي، ولا يمكننا أن ندركها[3] حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصماخ، وما أورد من الإشكال، وهو أن المدرك بالسمع لما لم يكن إلا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة مدركاً له، بل مدركة الصوت الذي في تلك[4] (الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث إنه صوت فقط، وهذا لا يختلف باختلاف الجهات، فكيف يوجب إدراك الجهة؟ ليس بشيء لأنهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة)[5] مدركاً بالسمع إلا بمعنى أنا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة أنه هناك، كما نعرف بذوق الحلاوة، أو شم الرائحة من هذا الجسم أنهما منه، وإن لم يكن الجسم من المذوقات أو المشمومات، وأما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه أنا بعد ما أدركنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من

---

(١) في (أ) وسطه بدلاً من (واسطه).
(٢) في (أ) أنه هناك موجود.
(٣) سقط من (ب) جملة (ولا يمكننا أن ندركها).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الجهة).
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

جهتـه ومبدأ وروده فـإن كـان بقي منـه شيء متـاديـا أدركنـاه إلى حيث ينقـطع ويفنى، وحينئذ يدرك الوارد ومورده وما بقيَ منه موجود أو جهتـه، ويعد مـورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها، ولذلك يدرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف تموجه حتى لـو لم يبق في المسافـة أثر ينتهي بنـا إلى المبدأ لم يعلم من قـدر البعد إلا بقدر ما بقي.

رأي الفلاسفة في إدراك وصول الصوت بالهواء

(قال: ويدل على كون إدراكه بوصول الهواء الحامـل له إلى الصمـاخ أنه يميل مع الرياح، وأن من تكلم في طرف أنبوبة طرفهـا الآخر على أذن واحـد من القـوم ينفرد هـو بسماعـه وأنه متـأخر بحسب الـزمان عن مشـاهدة سببـه، كضرب الفأس من بعيد وأمثال هذه إمارات لا يستبعد إفادتها اليقين الحدسي، وإن لم تقم حجة على الغير إلا أنه لو استبعـد قيام أمثـال تلك الكيفية بجميـع أجزاء الهواء وبقاؤها على هيئـاتها مـع هبوب الـرياح والنفـوذ في المنافـذ من صلب الأجسام لم يكن بعيـداً، وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الأملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهـواء الراجع، أو آخر متكيفاً بكيفية على ما هو الظاهر).

رأى الفـلاسفة أنـه إذا وجد سبب الصـوت في موضـع تكيف هـواء ذلـك الموضع بذلك الصوت، ثم المجـاور فالمجار في جميـع الجهات إلى حـد ما بحسب شـدة الصـوت وضعفـه ولا يسمعـه إلا المسـامـع التي تقـع في تلك المسافة، ويصل إليها ذلك الهواء، وتمسكوا بوجوه:

الأول: أن الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبـوب من جهتـه لعدم وصـول الهواء إلى صمـاخه، فلو لم يكن الهـواء[1] حامـلاً لـه ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الهواء).

الثاني: أن من وضع طرف أنبوبة[1] في فمه، وطرفها الآخر في صماخ[2] إنسان، وتكلم منها بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك إلا بمنع الأنبوبة وصول الهواء الحامل للصوت إلى أصمختهم.

الثالث: أنا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الخشبة مثلاً، ويتأخر سماع الصوت عنه زماناً يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قرباً وبعداً، فلو لا أن السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل بأن غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية، فيجوز أن يكون ميل[3] الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الأنبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصل هواء حامل[4] للصوت. والحق أن هذه أمارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وإن لم يقم حجة على المناظر. واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لما أدركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لأن الواصل لا يكون إلا ما في[5] الصماخ.

والجواب ما سبق من أن المدرك الموقوف إدراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل[6] فقط كما في اللمس بل البعيد أيضاً كما في الإبصار.

الثاني: أنّا ندرك أن صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا إلى خلافها.

---

(١) راجع توضيح هذا المثال عند صاحب المواقف في النوع الثالث من المحسوسات ص ٢٦١.

(٢) الصماخ بالكسر: خرق الأذن وقيل هو الأذن نفسها والسين لغة فيه.

(٣) في (ب) مثل وهو تحريف.

(٤) في (ب) حائل بدلا من (حامل).

(٥) سقط من (أ) حرف (ما).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (الواصل).

والجواب: أن ذلك إنما يكون عند إمكان الوصول في الجملة وإن لم بكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع.

الثالث: أنا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير أن يزول عنه ذلك الشكل، الذي هو أضعف وأسرع زوالاً من الرقم على الماء، وقد صار مثلاً في عدم البقاء.

وأجيب بأنه إذا لم يكن للحائل منافذ أصلاً، ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع. ألا ترى أنه كلما كانت المنافذ[1] أقل كان السماع أضعف، وأما بقاء الشكل فإن أريد به حقيقة التشكل الذي يعرض للهواء فيصير سبباً لحدوث الكيفية المخصوصة، فلا حاجة لنا إلى بقائه لأنه من المعدات، وإن أريد به تلك الكيفية المسببة (عنه المسماة بالصوت والحرف فلا إستحالة بل لا استعداد في بقائه مع النفوذ والمضايق، والحق أن قيام تلك الكيفية)[2]. المخصوصة الغير قارة، لكل جزء من أجزاء الهواء، بدليل أن الكل من في تلك المسافة يسمعها، وبقاء أجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الأجسام الصلبة مستبعد جداً، وأبعد منه حديث الصدى، وهو أن الهواء إذا تموج وقاومه جسم أملس كجبل أو جدار[3] بحيث يرد ذلك المتموج إلى[4] خلف على هيئته كما في الكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى، وترددوا في أن حدوثه من تموج الهواء الأول الراجع على هيئته، أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع، وهذا هو الأشبة. وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب، ثم رجوعه على هيئة وإحداثه وكيفيته فيما يجاوره، وزواله بمجرد الوصول إلى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات.

---

(١) في (ب) الناقد وهو تحريف.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) جار وهو تحريف.

(٤) في (ب) المسموع بدلاً من (المتموج).

المبحث الثاني

تمايز الصوت بكيفية عما يماثله

(قال: المبحث الثاني: قد تعرض للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع وهو الحرف[1]).

يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع والحرف وهي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا[2]، وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين[3]، ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكأنه أشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل أي الزيرية والبمية، احترازاً عنهما، فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزاً في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة.

وقيد التميز بالمسموع احترازاً عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإن التميز بها لا يكون تميزاً في المسموع لأنها ليست بمسموعة، إلا أن في كونها من الكيفيات نظراً. فالأولى: أنه احتراز عن مثل الغنة[4]والبحوحة.

---

(١) الحرف: يقال: حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد. قال الفراء جمع حرف: حرف كعنب قال تعالى: ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾ أي على وجه وهو أن يعبده في السراء دون الضراء وقيل: على شك.
(راجع بصائر ذوي التمييز ج٢ ص ٤٤٢).

(٢) عبارة ابن سينا: بأنه كيفيه تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله في الجدة والثقل تميزاً في المسموع.

(٣) في (أ) جميع المحققين.

(٤) في (أ) الفنة بالفاء وهو تحريف.

بقى النظر[1] في دلالة قولنا: تميزاً في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعاً، وفي أن الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة، والحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعاً، بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه، ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرها. فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس، وما وقع في الطوالع من أن الحروف كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى، وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقاً بمحذوف أي[2] عن البعض المماثل له في الثقل، وأراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته، وكفى بهذا اختلالاً. والحق أن تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالأخفى، وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل، وتنبيه على خصوصياتها.

الحروف تنقسم إلى صامتة ومصوتة

(قال: وينقسم إلى صامت ومصوت مقصور هي الحركات، وممدود هي المدات، ومعنى الحركة هاهنا الكيفية الحاصلة من إمالة مخرج الحرف، أي[3] مخرج احدى المدات فإلى الواو ضمه وإلى الألف فتحة، وإلى الياء كسرة، وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بإمكان الابتداء بالساكن وإن لم يجز استعماله في بعض اللغات، كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت إلا لقصور في الآلة.

وينقسم أيضاً إلى آني كالطاء، وزماني كالفاء).

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة[4] المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها،

---

(١) في (ب) نفي النظر وهو تحريف.
(٢) في (ب) برياه (لا).
(٣) في (ب) إلى بدلاً من (أل).
(٤) سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت.

أعني الألف من الفتحة والواو من الضمة، والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة، وهي المسماة في العربية بحروف المد لأنها كانت مدات للحركات، وما سوى المصوتة تسمى صامتة[1]، ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان، إذ لم يكن قبل الواو ضمة، وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا يكون إلا مصوتاً، وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم[2]، وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هو من خواص الأجسام، بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات، فإلى الألف فتحة، وإلى الواو ضمة. وإلى الياء كسرة. ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وإنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضاً أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن، وإن كان مرفوضاً في لغة العرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت إلا في الوقف مثل زيد وعمرو، أو إذا كان[3] الصامت الأول حرف لين والثاني مدغماً نحو خويصة فإنه جائز، كما إذا كان الأول مصوتاً نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف، فإن ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الإمكان بأن المصوت أينما كان مشروط بالصامت، فلو كان الصامت مشروطاً به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور، وليس بشيء لأن المصوت مشروط بأن يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بأن يلحقه مصوت فيكونان معاً ولا إستحالة فيه.

قوله: وينقسم أي الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني[4] لأنه إن أمكن

---

(١) صامتة لعدم اقتضائها امتداد الصوت.

(٢) راجع ما كتبه صاحب المواقف في المقصد الثاني من الجزء الخامس ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إذا).

(٤) عبارة صاحب المواقف تشعر أن هناك ثلاثة أقسام. الأول: إما زمانية صرفة وهي الحروف المصوتة كالفاء والقاف، وإما آنية صرفة وهي الحروف الصامتة والتي لا يمكن تمديدها أصلاً

تمديده كالفاء فزماني، وإن لم يمكن كـالطاء فـاني، وهو إنمـا يوجـد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع، أو في آخر زمان حبسه كما في[1] غلط.

ومـا يقع في وسط الكلمـة مثـل بـطل يحتمـل الأمـرين، وعـروض الآني للصـوت يكـون بمعنى إنـه طـرف لـه كـالنقـطة للخط، ومن الآني مـا يشبـه الزماني[2] كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تحديده، لكن تجتمع عند التلفظ بواحد منها أفراد متماثلة[3]، ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفاً واحداً.

تقسيم آخر للحروف إلى متماثلة ومختلفة

(قال: وإلى متماثل كالبائين[4] الساكنين، ومختلف بالذات كالباء والتـاء، أو بالعرض كبائين متحرك وساكن بعده، أو[5] مضموم مفتوح).

يريد أن الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سـواها ممـا يقع في بعض اللغات أنـواع مختلفة بـالماهيـة، وقد يختلف أفـراد كل منهـا بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بهـا زيد الآن، أو في وقت آخـر، أو يتلفظ بها عمرو، أو غيـر مشخصة كـالياء السـاكنة أو المتحـركة بـالفتحة أو الضمة أو الكسرة، فمع قطع النظر عن اللافظ تكون أفراد النوع[6] الواحد، إما متحـدة في السكون والحـركة كـاليائين السـاكنتين، أو المتحركتين بـالفتحة أو

= كالتاء والطاء، وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مراراً فيظن أنها فرد واحـد زماني كالراء والخاء.

(راجع المواقف ج٤ ص ٢٧٢).

(١) في (ب) جنسه وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ (الزماني).

(٣) في (ب) أجزاء بدلاً من (أفراد).

(٤) في (أ) كاليائين.

(٥) في (ب) بزيادة لفظ (بعده).

(٦) سقط من (ب) لفظ النوع.

الضمة أو الكسرة، وإما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة أو المفتوحة والمضمومة، وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض، وبهذا يندفع ما يقال إنه إن أريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلاً للمتماثل، وإن أريد الاتحاد في العارض أيضاً كانت الياءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة أنه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض.

تعريف المقطع المقصور والمقطع الممدود

(قال: والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً مثل ل[1] ومع الممدود مقطعاً ممدوداً مثل لا، وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل، فهو صامتان بينهما مصوت مقصور بخلاف لا فإنه صامت ومصوت ممدود فقط، ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار العربية،[2] وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمقصور فهو مندرج[3] فيه جزء منه).

قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم، فأوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم، وهو أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعاً مقصوراً مثل ل بالفتح، أو الضمة، أو الكسر، ومع المصوت الممدود يسمى مقطعاً ممدوداً، مثل لا ولو ولى، وقد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل، وقل، وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن. فإن قيل: لا حاجة إلى هذا التفصيل فإن المقطع الممدود ليس إلا مقطعاً مقصوراً مع ساكن بعده سواء كان مصوتاً مثل لا أو صامتاً مثل هل، ولهذا يقال: إن المقطع حرف مع حركة أو حرف متحرك مع ساكن بعده، والأول المقصور الثاني الممدود.

قلنا: المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء.

---

(١) في (ج) زو.

(٢) في (ج) القرينة بدلاً من (العربية). (٣) في (ج) مدرج.

وبالاعتبار الأول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه أهل العربية من أن لا لام وألف بينهما فتحة، وذلك لأن المصوت الممدود ليس إلا إشباعاً للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجاً في الممدود جزءاً منه، وهذا ما يقال. إن الحركات أبعاض حروف المد، فلا يكون إلا صامتاً مع مصوت ممدود.

الحروف ومكونات اللفظ والكلام والمفرد والمركب

(قال: ويتألف من الحروف الكلام المنقسم إلى المفرد والمركب بأقسامهما، ويسمى اللفظ أيضاً، وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعاً مثل ق، وقي[1]، واللفظ بما يتألف من المقاطع، وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال أجزاء المركب ألفاظ أو حروف أو مقاطع).

ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة أو المتخيلة، وبالمتميزة عن أصوات الطيور، والكلام ينقسم إلى المهمل والموضوع، والموضوع إلى المفرد والمركب، والمفرد[2] إلى الاسم والفعل والحرف. والمركب إلى التام الذي يصح السكوت عليه، وإلى غير التام، واللفظ أعم من الحروف[3] والكلام. وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت إنشائية مثل: قم وهل زيد قائم؟، ولعل زيداً قائم؟؟ ونحو ذلك أو إخبارية مثل: زيد قائم، وسواء كان اللفظ مقطعاً مقصوراً مثل ق، أو ممدوداً مثل قى وقو أو مركباً من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله[4] الحرف والمقطع ولذا يقال: أجزاء المركب ألفاظ أو حروف، أو مقاطع فزيد قائم من لفظين، وماذا من مقطعين، ويا زيد من مقطع، ولفظ درى[5] في أمر المخاطبة

---

(١) في (ب) ومن بدلاً من (قى).
(٢) في (أ) المركب وهوخطأ.
(٣) في (ب) الحرف.
(٤) في (ب) متقابلة.
(٥) في (ب) وري.

من مقطع وحرف، وارضى وأخشوا من لفظ وحرف، ويشكل بمثل قى وقو فإن كلا منهما مقطع ممدود فقط إلا أن يقال: إنه من حرفين صامت ومصوت، وأما مثل ق فمن مقطع مقصور، ولفظ هو الضمير المستتر أعني أنت وهـذا بخلاف قي وقو فإن كلاً من الياء والواو اسم[1] ولا مستتر هناك.

اللفظ من قبيل الكم

(قال: وزعم الفارابي أن اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن أن يقدر حميعه[2] بجزء منه إذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور أو ممدود أو بما تركب منهما، ورد بأنه بالعرض كالجسم).

إن القول من مقولة الكم، وإن الكم المنفصل أيضاً ينقسم إلى قار هو العدد، وغير قار هو القول. واحتج بأن (ذو) جزء[3] يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقاً.

بيان الصغرى أن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع[4] فيها التركيب بأن يردف من[5] مقصور بممدود مثل على أو بالعكس مثل كان، ثم تركب هذه المقاطع مرة[6] أخرى فيحدث أشياء أعظم مما تقدم فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة. ثم بعدها المركبة، وأكملها ما ذكر فيه المقصور أو لا ثم أردف بالممدود، والقول ربما يتقدر بواحد منها، وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير، فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه[7]، ومنها ما يحتاج إلى ذراعين وأكثر.

وأجيب بمنع الكبرى، وإنما ذلك إذا كان التقدير[8] لذاته، وهاهنا إنما عرضي للعقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه[9]، كما أن الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (اسم).
(٢) في (ج) يفيد جمعية وهو تحريف.
(٣) في (ج) هو يدلاً من (ذو).
(٤) في (ب) مقطع بدلاً من (يقع).
(٥) في (أ) بزيادة حرف (من).
(٦) سقط من (ب) لفظ (مرة).
(٧) في (ب) فستعرفه.
(٨) في (ب) التقدر.
(٩) في (ب) منه.

النوع الرابع

المذوقات

(قال: النوع الرابع المذوقات[1]، وهي الطعوم، وأصولها تسعة لأن الحار يفعل في اللطيف حرافة، وفي الكثيف مرارة، وفي المعتدل ملوحة، والبارد في اللطيف حموضة، وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضاً، والمعتدل في اللطيف دسومة، وفي الكثيف حلاوة، وفي المعتدل تفاهة، ثم يتركب منها أنواع لا تحصى).

---

(١) الذوق: الحاسة التي تميز بها خواص الاجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسي في الفم ومركزه اللسان.

والذوق: في الأدب والفن حاسة معنوية يصدر عنها انبساط النفس أو انقباضها لدى النظر في أثر من آثار العاطفة أو الفكر. (المعجم الوسيط ج١).

والذوق: أصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر، فإن ما يكثر من ذلك يقال له الأكل، واختير في القرآن لفظ الذوق للعذاب لأن ذلك وإن كان في التعارف للقليل فهو مستصلح للكثير فخصه بالذكر ليعلم الأمرين وكثر استعماله في العذاب وقد جاء في الرحمة. قال تعالى: ﴿ولئن أذقناه رحمة منا﴾ ويعبر به عن الاختبار. يقال: أذقته كذا فذاق.

والذوق: مباشرة الحاسة الظاهرة أو الباطنة ولا يختص ذلك بحاسة الفم في لغة القرآن، ولا في لغة العرب: قال تعالى: ﴿وذوقوا عذاب الحريق﴾. وقال ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾. فجمع الذوق واللباس حتى يدل على مباشرة الذوق وشموله، فأفاد الإخبار عن إذاقته أنه واقع مباشر غير منتظر، فإن الخوف قد يتوقع ولا يباشر، وأفاد الإخبار عن لباسه أنه محيط شامل كاللباس للبدن.

وفي الصحيح عن النبي (ﷺ): ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد رسولاً، فأخبر أن للإيمان طعماً وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم طعم الطعام والشراب، والذوق عند العارفين منزلة من منازل السالكين أثبت وأرسخ من منزلة الوجد عندهم.

(راجع بصائر ذوى التمييز ج٣ ص ٢٣، ٢٤).

المشهور أن أصول الطعوم[1]أي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب أحوال ثلاثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما[2]في أحوال ثلاث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان أنية ما ذكر من التأثيرات ولميتها مذكور في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفاً وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتحيز في الحس، وهذه المركبات قد يكون لها أسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد الأولى نوع من الدواء وهو عصارة شجرة تسمى فليزهرج، و كالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة (والتفاهة في الهندبا، والمرارة والحرافة، والقبض في الباذنجان، والفرق بين القبض والعفوصة أن القابض يقبض ظاهر اللسان، والعفص ظاهره وباطنه)[3]. والتفاهة المعدومة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز.

وقد يقالب: التفه لا طعم له أصلاً كالبسائط ولما لا يحس بطعمه، لأنه لا يتخلل منه شيء يخالط[4]الرطوبة اللعابية إلا بالحيلة كالحديد، وما قيل إن هذا هو[5]الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا: إن طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة.

---

(١) في (ب) الطعم.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (بينهما).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (أ) يخلط بدلاً من (يخالط).
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

النوع الخامس

المشمومات وهي الروائح

(قال: النوع الخامس: المشموات وهي الروائح، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الملاءمة، والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة[1] أو المجاورة كرائحة حلوة، أو الإضافة كرائحة المسك).

وليس فيها محل بحث، واعلم أنهم وإن أجروا[2] هذه الأوصاف أعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشموات على الأنواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الأسماء[3] لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية أو على المحل، أو عليهما جميعاً، وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسماع، أو لما يفضي إليه كالبواقي، ومن ها هنا يقال: أبصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته، ولمست[4] الحرير لا لينه، وذقت الطعام وحلاوته، وشممت العبير[5] ورائحته.

---

(١) في (ب) ومنتهية وهو تحريف.

(٢) في (ب) وإن أخروا بدلاً من (أجروا).

(٣) في (ب) الانتهاء بدلاً من (الأسماء).

(٤) في (أ) ولبست بدلاً من (لمست).

(٥) في (أ) العنبر بدلاً من (العبير).

القسم الثاني

الكيفيات النفسانية كالإدراك

وفيه مباحث

المبحث الأول: حقيقة الإدراك
المبحث الثاني: أنواع الإدراك
المبحث الثالث: انقسام العلم إلى قديم وحادث
المبحث الرابع: انقلاب العلم النظري إلى ضروري
المبحث الخامس: اختلاف العلماء في تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم
المبحث السادس: محل العلم هو القلب
المبحث السابع: العقل مناط التكليف



الكيفيات النفسانية

(قال: القسم الثاني: الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية، وهي مع الرسوخ تسمى ملكة، وبدونه حالاً).

أي من الأقسام الأربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الأنفس الحيوانية بمعنى أنها إنما تكون من بين[1]الأجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على أن القائلين بثبوت صفة الحياة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والأعراض، ثم الكيفية النفسانية إن كانت راسخة سميت ملكة[2]وإلا فحالاً، فالتمايز بينهما قد لا يكون إلا بعارض بأن تكون الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة، كما أن الشخص من الإنسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل ذلك، وإن كان يسبق إلى[3]الوهم ويقع في بعض

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (بين).

(٢) الملكة: صفة راسخة في النفس أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية.

(راجع المعجم الوسيط). ويرادفها القوة، والقدرة والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية وتسمى حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) سبق أن.

العبارات إنه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة.

الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة

(قال: فمنها الحياة[1] وهي[2] في الشاهد قوة تقتضي الحس والحركة أي تكون مبدأ لقوة الحس والحركة، وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى أي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدأ، وذي[3] المبدأ، وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحياة، ولهذا كان في العضو المفلوج، أو الذابل الحياة بأثرها من غير حس وحركة أو اغتذاء).

سيجيء معنى الحياة في حق الله تعالى: وأما حياة الحي من الأجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها، بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها إلا باعتبار اللوازم والآثار، فقيل: هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج، والقيد الأخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة[4] هي مبدأ لقوة الحس والحركة، وكان هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحس والحركة، وقيل قوة تتبع اعتدال النوع،

---

(١) الحياة: في اللغة نقيض الموت، وهي النمو البقاء والمنفعة والحي من كل شيء نقيض الميت، والحي أيضاً كل متكلم ناطق، وفسروا قوله تعالى: ﴿ **وما يستوي الأحياء ولا الأموات**﴾. بقولهم: الحي هو المؤمن والميت هو الكافر. ومن قتل في سبيل الله لا يجوز أن يقال له: ميت ولكن يقال له شهيد، وهو عند الله حي، ويقال أيضاً: ليس لفلان حياة أي ليس عنده نفع ولا خير.

وأما علماء الحياة المتأخرون فيرون أن الحياة هي مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك. وإذا أطلقت الحياة على مجموع ما يشاهد في الحي من مميزات كالتغذية والنمو والتناسل كان لها بالنسبة إليه ابتداء وانتهاء فبدايتها الولادة، ونهايتها الموت وتختلف مدتها باختلاف الأشخاص.

(٢) في (ب) والتي بدلاً من (هي).

(٣) في (أ) و(ب) بزيادة (وذي). (٤) في (أ) بزيادة لفظ (قوة).

ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية أي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع، ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصبح بالنسبة إليه ويسمى الأول اعتدالاً نوعياً والثاني صنفياً، والثالث شخصياً، ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر في بحث المزاج فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان فاض عليه[1] قوة الحياة فانبعثت عنها بإذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج، ومبدأ القوة الحس والحركة فتغاير هما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية[2]لوجودها في النبات بخلاف الحياة لكن هذا إنما يتم لو ثبت أن الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وأن الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحياة مغايرة هذه لها، فاستدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بأن الحياة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة، وفي العضو الذابل من غير اغتذاء.

واعترض الإمام بأن عدم الإحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة[3]التغذية لجواز أن توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر لمانع من جهة القابل.

وأجيب بأن القوة ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنا نريد أن القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلاً باقية، والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر

---

(١) في (ب) فافضي بدلاً من (فاض).
(٢) في (ب) العادية بدلاً من (الغاذية).
(٣) سقط من (أ) لفظ (قوة).

بالفعل فإن ظاهر البطلان. كيف وهو قد صرح بأن في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة. نعم يتوجه أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق أن مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج إلى البيان.

اعتدال المزاج ووجود البنية ليسا شرطاً لإيجاد الحياة

(قال: وعندنا لا يشترط اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في الجزء، وخالفت[1] الفلاسفة والمعتزلة تعويلاً على ما يشاهد من زوالها بانتقاض[2] البنية، وفقد الاعتدال والروح، ومنا من استدل على عدم الاشتراط بأنها لو اشترط فإما أن تقوم بالجزءين حياة (واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل، وإما أن يقوم بكل جزء حياة وحينئذ)[3] فالاشتراط من الجانبين دور، ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح، ورد بأنه قائم بالمجموع على ما سبق.

ولو سلم فدور معية، ولو سلم فعدم المرجع ممنوع[4] غايته عدم الاطلاع عليه).

ذهب جمهور المتكلمين إلى أن[5] تحقق المعنى المسمى بالحياة ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط، بل هي[6] في الجزء الذي لا يتجزأ، والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الأربعة، وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويسرى إلى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين.

---

(١) في (ب) وقالت.
(٢) في (أ) بانتفاض بالفاء.
(٣) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٤) سقط من (أ) كلمة (ممنوع).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (أن).
(٦) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى أن[1] هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء، وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة[2] أو شدة ربط يمنع نفوذه، ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون[3] تلك ا لأمور.

واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحياة مشروطة بالبنية بأنها لو اشترطت فإما أن تقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد، وقد مر بطلانه، وإما أن يقوم بكل جزء حياة، وحينئذ إما أن يكون القيام بكل جزء مشروطاً بالقيام بالآخر فيلزم الدور أو لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الأجزاء واتحاد حقيقة الحياة. لا يقال لا يجوز أن يقوم بالبعض فقط لأسباب مرجحة من الخارج. لأنا نقول: فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة.

وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة، وليس[4] هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق، أو يقوم بكل جزء حياة، ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية[5] دون التقدم فلا يلزم الدور المحال، أو يكون قيامها

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أن).
(٢) في (ب) لشده بالشين وليس بالسين.
(٣) سقط من (ب) لفظ (بدون).
(٤) سقط من (ب) لفظ (ليس).
(٥) المعية: هي الوجود معا، وسي زمانية، ومنطقية. أما المعية الزمانية فهي الحدوث في زمان واحد، وهي مطلقة أو نسبية، أما المطلقة فهي وجود الأشياء في زمان واحد، أي في زمان متجانس الأجزاء لا تختلف أوقات وجودها فيه باختلاف موقف الشخص الذي يلاحظها، وللمعية عند قدماء النظار أقسام مختلفة، ومنها المعية الشرفية: كشخصين متساويين في الفضيلة، والمعية بالرتبة: كنوعين متقابلين تحت جنس واحد، وشخصين متساويين في القرب من المحراب، والمعية بالذات: كجرمين مقومين لماهية واحدة في رتبة واحدة. والمعية بالعلية: كعلتين لمعلولين شخصين عن نوع واحد.
(راجع كليات أبي البقاء).

ببعض الأجـزاء مشروطـاً بقيام حيـاة بالآخـر من غير عكس لمـرجح يـوجد في الخارج، وإن لم يطلع عليه.

لا يقال: فحينئذ تكون الحياة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخـر من غير شرط لأنا نقول: عدم اشتراط قيام الحياة به بيقام حياة بـالجزء الأول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الأول الذي به تتحقق البنية.

الموت كيفية تضاد الحياة

(قال: وأما الموت[1] فزوال الحيـاة أي عدمهـا عما اتصف بهـا، أو كيفية تضادها، وكأن هذا مراد من قال: إنه فعل من الله تعـالى أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير حرج احتراز عن القتل على أن الفعل بمعنى الأثر إذ التأثير إمانة، فعلى الأول معنى خلقه تقديره، أو خلق أسبابه.

فـزوال الحياة، ومعنى زوال الصفـة عدمهـا عما يتصف بهـا بالفعـل وهذا معنى ما قيل إنـه عدم الحيـاة عما من شـأنه أي[2] عمـا يكون من أمـره وصفته الحياة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيـاة كما في العمى الـطارىء بعد البصـر لا كمـطلق العمى، ولا يلزم كون عـدم الحياة عن الجنين عنـد استعداده للحيـاة موتاً فعلى هذا لا يكون[3] الموت عدمياً، وقيل: هو[4] كيفية تضاد الحياة فيكون

---

(١) الموت: عدم الحياة عما من شأنه أن يكـون حياً، وقيـل الموت: نهـاية الحيـاة وضد الحيـاة، والتقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة، وقـد يطلق المـوت، ويراد بـه ما يقـابل الفعـل والايمان أو ما يضعف الطبيعة ولا يلائمها كالخوف والحزن أو الأحوال الشـاقة كـالفقر، والـذل والهرم والمعصية. والموت عند الصوفية هو الحجاب عن أنوار الكاشفـات والتجلي، وهو قمـع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حيي بهداه (تعريفات الجرجاني).

وقيل إن الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي، وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية، وحياة طبيعية. عنوا بالموت الإرادي إماته الشهوات وترك التعرض لها، وعنوا بالموت الطبيعي مفـارقة النفس البدن، وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان في حياته الدنيا.

(راجع تهذيب الأخلاق لمسكويه ص ٢١٢ والمنقذ من الضلال للغزالي ص ٦٧، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي).

(٢) في (ب) حرف (أن) بدلاً من (أي عما).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

وجودياً، وعلى هدا ينبغي أن يحمل ما ذكره المعتزلة من أن الموت فعل من الله تعالى، أو من الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح[1].

واحترز بالقيد الأخير عن القتل، وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الأثر الصادر عن الفاعل إذ لو أريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيراً للإماتة لا للموت، وقد يستدل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى[2] «خلق الموت والحياة». فإن العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً، ويجاب بأن المراد بالخلق في الآية التقدير، وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعاً، ولو سلم فالمراد بخلق الله تعالى الموت إحداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام.

مثل هذا وإن كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج.

---

(١) في (أ) حرج وهو تحريف.
(٢) في (ب) بزيادة (الله تعالى).



المبحث الأول

حقيقة الإدراك

(قال: ومنها الإدراك[1]، وبيانه في مباحث:

المبحث الأول: لا خفاء أنا إذا أدركنا شيئاً كان له تميز وظهور عند العقل، وليس ذلك بوجوده العيني إذ كثيراً ما يدرك ولا وجود أو يوجد ولا إدراك، بل يوجده العقلي، وهو المعنى بالصورة، فحقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل).

أي من الكيفيات النفسانية الإدراك، وقد سبق نبذ من الكلام فيه، والذي استقر عليه رأي المحققين من الفلاسفة أن حقيقة إدراك الشيء حضوره عند العقل، إما بنفسه وإما بصورته المنتزعة، أو الحالصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك أو آلته التي بها الإدراك، وهذا معنى ما قال في الإشارات إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، على أن المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها أو بمثالها سواء كان

(١) الإدراك في اللغة هو اللحاق والوصول، يقال: أدرك الشيء بلغ وقته وانتهى، وأدرك الثمر نضج، وأدرك الولد بلغ وأدرك الشيء لحقه، وأدرك المسألة علمها، وأدرك الشيء ببصره رآه، فمن رأى شيئاً ورأى جوانبه ونهاياته قيل: إنه أدركه، ويصح: رأيت الحبيب، وما أدركه بصري، فيكوى الإدراك بهذا المعنى أخص من الرؤية.
والإدراك عند معظم الفلاسفة إما أن يكون إدراك الجزئي أو إدراك الكلي وإدراك الجزئي قد يكون بحيث يتوقف على وجوده في الخارج، وهو الحس، أو لا يتوقف وهو الخيال، وإدراك الجزئي على وجه كلي هو إدراك كلية الذي ينحصر في ذلك الجزئي.
راجع لباب الاشارات للرازي ص ٧٤).

المثال منتزعاً من أمر خارج أو متحصلاً ابتداء وسواء كان منطبعاً[1]في ذات المدرك، أو في آلته، والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور، وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الإدراك إلى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك، وإلى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس، كما في الإبصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية، أو في المجاور كإدراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به، والمكراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الإبصار وإدراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير، نعم تضمنت العبارة في جانب الإدراك العقلي تكراراً بحسب اللفظ كأنه قيل[2]حضور عند المدرك حال الحضور عنده لأن ما به الإدراك العقلي هو ذات المدرك، وفي جانب الإدراك الحسي تكرار بحسب المعنى حتى كأن هناك حضورين أحدهما عند المدرك والآخر عند الآلة، وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام أنا إذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمر كان وما ذاك إلا تميزاً وظهوراً لذلك الشيء عند العقل، وليس ذلك بوجوده في الخارج إذ كثيراً ما ندرك ما لا وجود له في الحارج من المعدومات بل الممتنعات، وكثيراً ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه إليه، بل بوجوده في العقل بمعنى أن يحصل فيه أثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان إياه، وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس إليها، ونحو ذلك، ولا يفهم من إدراك الشيء سواه والاعتراض بأن الإدراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت إليه عند المحققين[3] سواء جعلنا الإدراك مصدراً بمعنى الفاعل أو المفعول، وأما

---

(١) في (ب) منطبقاً.

(٢) في (أ) قبل بالباء.

(٣) في (ب) عند المحصلين.

الاعتراض بأن ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الإدراك دور، فجوابه أن المراد به الشيء الذي قال له: المدرك وما به الإدراك، وإن لم تعرف حقيقة هذا الوصف، وقد يجاب بأن هذا ليس تعريفاً للإدراك، بل تعييناً وتلخيصاً للمعنى المسمى بالإدراك الواضح عند العقل.

المدرك إما أن يكون خارجاً أو غير خارج

(قال: أما بحقيقته كإدراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتبارياً وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه، ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى، وإما بصورته المنتزعة كما في الماديات أو غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات).

إشارة إلى ما ذكروا من أن الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجاً عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها، وإما أن يكون خارجاً وحينئذ فإما أن يكون مادياً أو غير مادي.

فالأول تكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون إدراكه دائماً.

والثاني: تكون صورة منتزعة عنه.

والثالث: تكون صورة متحصلة في العقل، غير مفتقرة إلى الانتزاع من حقيقة خارجية، لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كإدراك المفارقات، أو لما لا تحقق له في الخارج[1] ولا حقيقة أصلاً كإدراك المعلومات.

واعترض على الأول بوجوه:

أحدها: أنه يقتضي أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائماً لدوام الحضور، واللازم باطل لأن كثيراً من الصفات مما لا نطلع على

---

(١) في (ب) بزيادة (في الخارج).

أنيتها[1] وماهيتها إلا بعد النظر والتأمل، وإنما الكلام في ماهية النفس، ولا يجوز أن يكون هذا ذهولاً[2] عن العلم بالعلم، لأنه أيضاً مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون: إن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا.

وثانيها: أن حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه.

وثالثها: أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك، وهلم[3] جراً لا إلى نهاية، فيلزم علوم غير متناهية بالفعل، وأجيب عن الأول بمنع مقدمات بطلان اللازم وهو مكابرة، وعن الأخيرين بأن التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار.

وحاصله أن ليس هناك إلا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه، فمن حيث يعتبر شاهداً يكون عالماً. ومن حيث يعتبر مشهوداً يكون معلوماً، ومن حيث يعتبر مشهودا يكون علماً، ومرجعه إلى أن وجود الشيء عين حصوله، وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج.

المدرك لا يتصف بما يدركه لتغاير الصورة والهوية

(قال: ولما بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة، ونحو ذلك على أن حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من إدراك المعاني العقلية أيضاً كالإيمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها، وإنما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم، ثم لا يقدح في ذلك أن المبصر هو هذا السواد لا شبحه، والمتعقل هو الإنسان لا

---

(1) في (ب) أنفسها.

(2) في (ب) وهو وهذا تحريف.

(3) في (ب) وهم أجزاء وهو تحريف.

صورته، وإنكم تجعلون الإدراك للنفس، أو للحس المشترك مع أن الحصول في الجليدية مثلاً، وأنه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم التفات النفس. ثم الصور العلمية وإن كانت من حيث حصولها في العقل عرضاً لم تناف كون الماهية المعقولة جوهراً بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، كما أنها يكون جزئياً لقيامها بالنفس الجزئية، وكلياً من حيث انشائها إلى الأفراد، ونسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهيه في الخارج فلا زيادة إلا باعتبار العقل، ومن هاهنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث إن الحصول نفسها علم وعرض موجود في الأعيان كسائر صفات النفس، ومن حيث إنه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له إلا في[1]الأذهان، وأما المعلوم فهو ماله الصورة لا نفسها، إلا أن يستأنف لها تعقل. ويلحقها أحكام هي المعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة).

إشارة إلى دفع اعتراضات للإمام وغيره منها:

أن العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات، وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما.

وجوابه: أن الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورته، وماهيته وكذا جميع الصفات، وفرق ما بينهما ظاهر، فإن الهوية جزئية محفوفة[2]بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية، والصورة كلية مجردة لا تلحقها الأحكام، ولا يترتب عليها الآثار.

وهذا لا ينافي مساواتها للهوية، بمعنى أنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت إياها، ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة، فكذا على

---

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).

(٢) في (ب) مكنونة بدلاً من (محفوفة)

الموجود العيني، وبهذا الاعتبار يقال تارة إن المعقول من السماء مساو لماهيتها، وتارة إنه نفس ماهيتها فضلاً عن المساواة.

جوب آخر، وهو أن حصول الشيء للشيء[1] يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس، وحصول السواد للجسم وبالعكس، وحصول السرعة للحركة، وحصول الصورة للمادة وبالعكس، وحصول كل منهما للجسم وبالعكس، وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس، ولزوم الاتصاف إنما هو في حصول العرض بمحله، ولا كذلك[2] حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس[3]وهو معلوم لنا بالوجدان، ومتحقق كونه حصولاً لنا وإن لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه إدراكاً وعلماً أو شعوراً أو إحاطة بكنه الشيء، أو ما يجري مجرى هذه الاعتبارات[4] وبهذا أعني لكون الحصول الإدراكي مغايراً لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من إدراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر، والجود والبخل، ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي، فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستداره ونحو ذلك وإنما الكلام في أن الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول إدراكي حتى يلزم دوام[5] تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا، ثم إنهم لم يبينوا أن ذلك مبنى على أن مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي صفاتها، أو على[6] أنه مستلزم للحصول الإدراكي والحق أن الكل بوجود غير متأصل هو الصورة، وما ذكروا من أنه لوكان كذلك لزم من[7] إدراك النفس لذاتها عدم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (للشيء).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك).
(٣) سقط من (ب) لفظ (وبالعكس).
(٤) في (أ) العبارات.
(٥) في (ب) جواز.
(٦) في (ب) بزيادة حرف الجر (على).
(٧) في (أ) في بدلاً من (من).

التمايز بين الصورة وذي الصورة، ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بمّا مـر من التغاير بين الصورة والهوية، وبأن التماثل المـانع من الاجتمـاع، إنما هـو بين الهويتين. ولو سلم فبـطريق الحصول الاتصـافي، وبالجملة إذا كـان الحصول الإدراكي غير الحصول الإتصافي، ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الإدراك مستلزماً للإدراك كـان عدم استلزامـه فيما ليس من شأنه الإدراك، كحصول السواد للحجر أولى، فلا يرد ما ذكر الإمام من أن الإدراك إذا كـان نفس الحصـول كان المـدرك هو الـذي ليس[1] له الحصـول وكان الجسم الحار مدركاً للحرارة، ومنها أنا نعلم قطعاً أن المدرك بالحس أو العقل هـو الموجـود العيني كهذا السواد، وهذا الصوت والإنسان، فالقول بأنه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون[2] سفسطة، والجواب: أنـه لا نزاع في أن المـدرك هو ذلك الموجود، لكن إدراكه عبارة عن حصول صـورة منه. ومثـال عند المـدرك بحصـولها فيـه، أو في آلته، ومنهـا أنكم تجعلون المدرك للمحسـوسـات هـو النفس، أو الحس[3] المشتـرك مـع أن حصـــول الصـورة ليس فيهـــا، بـل في الخيال، أو غيره من الآلات كالرطوبة الجليـدية للمبصـرات، فلو كان الإدراك هـو الحصول لكـان المدرك مـا فيه الحصـول. والجواب: أنـا لا نجعل إدراك المحسوسات هو الحصول في الآلة، بل الحصـول عند المـدرك للحصول في الآلـة، فلا يلزم مـا ذكر، وبهـذا يندفـع اعتراض آخـر وهو أنـه لو كـان مجـرد الحضـور عند الحس على مـا هو المـراد بالمشـاهدة كـافياً في الإدراك لكـان

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ليس).

(٢) في (أ) بزيادة (يكون).

(٣) الحس في اللغة الحركة والصوت الخفي، وما نسمعه مما يمر قريباً منـك ولا تراه، والـر والشر، وبرد يحرق الزرع والكلأ. ووجع يصيب المرأة عند الولادة.

والحس عند جمهور الفلاسفة هـو الإدراك بإحـدى الحواس أو الفعـل الذي تؤديـه إحدى الحواس، أو الوظيفة النفسية التي تدرك أنواعاً مختلفة من الإحساس.

قـال ابن سينا: وأمـا القوى المـدركة من بـاطن فبعضها قـوى تدرك صـور المحسـوسـات وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات.

(راجع الشفاء ١: ٢٩٠ والنجاة ٢٦٤).

الحاضر الذي لا تلتفت إليه النفس مدركاً، وليس كذلك، ومنها أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهراً، بل نفس ماهيته، وامتناع كون العرض مطابقاً للجوهر، ونفس ماهيته معلوم بالضرورة (وأيضاً: جعلتموها كلية مع أن كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئياً جزئياً ضروري)[1] وأيضاً تجعلون العلم تارة حصول الصورة، وتارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما.

والجواب: أن الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهراً وعرضاً، أو كلياً وجزئياً، وأما عند اختلاف الاعتبار فلا، فإن كون[2] الصورة العقلية عرضاً من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهراً من حيث إنها ماهية، إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وإنما المستحيل كون الشيء جوهراً وعرضاً في الخارج بمعنى كونها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع، وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة، بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد[3] عن العوارض تكون تلك[4] الصورة بعينها، ثم نسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في الخارج، فكماله ليس للماهية تحقق في الخارج، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كذلك ليس للصورة تحقق في العقل، ولعارضها المسمى

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) فكون بدلاً من (فإن كون).

(٣) التجريد في اللغة: التعرية من الثياب والتشذيب، تقول جرد الشيء قشره، وجرد الجلد نزع شعره، وجرد السيف من غمده سله، وجرد الكتاب عراه من الضبط والزيادات والفواتح، والتجريد عند الفلاسفة: هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء، والتفاتها إليه وحده دون غيره.

ولة عند علماء اللغة عدة معان، منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه، ومنها عطف الخاص على العام، ومنها أن ينتزع من أمر ذي صفة.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).

بالحصول تحقق آخر، وإنما الزيادة بمعنى أن المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك، فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة، وتارة حصولها.

فإن قيل: لا ارتياب في أن العلم عرض موجود في الخارج، لمعنى حصوله في النفس، حصولاً متأصلاً موجباً للاتصاف كسائر صفات النفس.

والصورة ليست كذلك إذ لا حصول لها إلا في النفس، وحصولها فيها ليس حصولاً اتصافياً مثل حصول العرض في المحل، على ما سبق.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الإشكال، بل أكثر الإشكالات الموردة على كون الإدراك صورة. وغاية ما يمكن أن يقال: إن الصورة قد تؤخذ[1] من حيث إن الحصول نفسها، فتكون عرضاً قائماً بالنفس حاصلاً لها حصولاً متأصلاً اتصافياً، فيكون موجوداً عينياً كسائر صفاتها، وقد تؤخذ[2] من حيث إن الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها، ولا هي تحصل للنفس حصولاً متأصلاً، وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له إلا في الذهن، وإطلاق المعلوم عليها تجوز، لأن المعلوم ماله[3] صورة في العقل، لا نفس الصورة، نعم: قد يستأنف لها تعقل، وتلحقها أحكام وعوارض لا يحاذي بها أمر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية، وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض الملعوم، كما تجعل من عوارض المفهوم.

وأما المعلوم الذي هو ماله الصورة أعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية، إلا بمعنى أن الحاصل منه في العقل كلي.

وذكر في المواقف عن الحكماء: أن لموجود في الذهن هو العلم والمعلوم، وأن معنى كون الإنسان كلياً هو أن الصورة الحصلة منه في العقل

---

(١) في (ب) توجد بدلاً من (تؤخذ).
(٢) في (ب) يوجد بدلاً من (تؤخذ).
(٣) في (ب) بدلاً من (ماله).

المجـردة عن المشخصات كليـة، أو أن المعلوم بها كلي ثم قـال: وهذا إنمـا يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية، أو يجعل للأمور المتصورة ارتساماً في غير العقل وإلا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئياً لا كلياً، وأنت خبير بأنه إذا أريـد بالمعلوم الصـورة الذهنيـة لم يكن بين الوجهين فرق، ولا لقوله بها معنى.

الإدراك إما إضافة أو صفة لها

(قال: والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافـة بين المدرك والمدرك، أو صفـة لها إضـافة إليـه فورد عليهم العلم بـالمعدومـات والممتنعات إذ لا تعقل الإضافة إلى ما تحقق له أصلاً، ولزم القـول بالصـورة في الكـل لمـا أن الإدراك معنى واحـد فـإن قيـل: كمـا لا إضـافـة إلى العـدم المحض فكذا لا صورة له.

وإن أخـذت صورة لمـا في الـذهن كـان في الـذهن من المعـدوم أمـران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان.

قلنا: ليس من المعدوم إلا الصورة، ومعناها أن له وجـوداً غير متـأصل، وهي من حيث قيامها بالذهن علم، ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف المـوجود، فإن العلم ما في الذهن، والمعلوم ما في الخارج، وفي كلام ابن سينا أنه ليس في العقل من الممتنع صـورة، وتصوره إمـا على سبيل التشبيـه بإن يعقـل بين السواد والحلاوة أمر وهو الاجتمـاع، ثم يحكم بأن مثله لا يمكن بين السـواد والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم أن ليس بينهما مفهوم هو الاجتمـاع، وكأنه مراد أبي هاشم حيث أثبت علماً لا معلوماً له).

يعني أن من لم يقـل بالـوجود الـذهني وحصول الصـورة جعل العلم إمـا مجرد إضافة وتعلق بين العالم[1]والمعلوم، وإما صفة لها تلك الإضافة فالصفة العلم، والإضافة العالمية.

---

(١) في (ب) العلم بدلاً من (العالم).

وأثبت القاضي وراء العلم والعالمية إضافة إما لأحدهما فيكون هناك ثلاثة أمور ولكل منهما فتكون أربعة، وعلى هذا قياس سائر الإدراكات، فإنه أورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فإن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين.

أجيب بأن التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء، نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الأشكال الهندسية، والممتنعات كالمفروضات التي يبين[1] بها الخلف[2] فإنه لا تحقق لها في الخارج، وإذا لم تتحقق في الذهن أيضاً لم تتصور الإضافة بينهما وبين العالم، وما يقال من إمكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات، لا يقال غاية ما في الباب إثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات. قلنا: الإدراك معنى واحد لا يختلف إلا بالإضافة إلى المدرك والمدرك، فإن[3] علم أنه غير نفس الإضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقاً.

فإن قيل: العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة أيضاً لأن الصورة إنما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فإما أن تكون في الخارج فلا يكون معدوماً والكلام فيه أو في الذهن فيكون من المعدوم أمر هو الصورة، وأمر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به أحد.

قلنا ليس في الذهن إلا أمر واحد هو الصورة، ومعنى كونها صورة للمعدوم أنها بحيث لو أمكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت إياه، ثم إنها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس، ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية أعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل، وهذا بخلاف الموجود، فإن العلم ما في الذهن

---

(١) في (ب) مبنى بدلاً من (يبين).
(٢) في (ب) الخلق بدلاً من (الخلف)
(٣) في (ب) فإذا بدلاً من (فإن).

والمعلوم ما في الخارج كما مر[1]، وبهذا يندفع إشكال آخر وهو: أنهم صرحوا بأن الصورة إنما تكون علماً إذا كانت مطابقة للخارج وذلك لأن هذا إنما هو في صور الأعيان الخارجية، وأما المعدومات من، الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا، هذا، وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لأنه ذكر في الشفاء أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد (والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد)[2] والبياض، أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام أبي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علماً لا معلوم له بناء على أن المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وحينئذ لا يرد اعتراض الإمام بأنه تناقض إذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج إلى ما ذكره الآمدي من أن له أن يصطلح على أن المعلوم ما تعلق به العلم من[3] الأشياء.

---

(١) في (أ) بزيادة (كما مر).
(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٣) في (أ) بالأشياء.

المبحث الثاني

أنواع الإدراك

(قال: أنواع الإدراك أربعة:

إحساس، وتخيل[1]، وتوهم، وتعقل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً، والتخيل مجرد عن الأول، والتوهم عن الأولين، والتعقل عن الكل).

الإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به، محسوسة من الأين والوضع، ونحو ذلك.

والتخيل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة، ولكن في حالتي حضوره وغيبته.

والتوهم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة.

والتعقل: إدراك للشيء من حيث هو هو فقط، لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده، أو مع غيره من الصفات المدركة. هذا النوع من الإدراك، فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء، حضور المادة، واكتناف الهيئات، وكون المدرك جزئياً. والتخيل: مجرد عن الشرط الأول، والتوهم: مجرد عن

(١) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب النجاة عن الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل، وإدراك الوهم، وإدراك العقل ص ١٦٨.

الأولين والتعقل: مجرد عن الجميع، بمعنى أن الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية، وإن لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية، ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس، ومقارنتها لصفات تلك النفس، وفي كون هذه من العوارض الذهنية، كلام عرفته في بحث الماهية.

(قال: وعند الشيخ الأشعري[1] الإحساس بالشيء علم به، فإن إرادته لا تخالف سائر العلوم إلا باعتبار المتعلق، والطريق فمردود بما نجد من الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء والاحساس به، وإن أراد أنها أنواع من العلم فلفظي مبنى على إطلاق العلم على مطلق الإدراك، وهو إنما يقال لما عدا الاحساس، وقد يخص بالأخير، أو بإدراك المركب، ويسمى إدراك الجزئي، أو البسيط معرفة، أو بالتصديق الجازم المطابق الثابت، ويسمى الخالي عن الجزم ظناً، وعن المطابقة جهلاً مركباً، وعن الثبات اعتقاداً وقد لا يعتبر فيه المطابقة أيضاً، ولكون الشك تردداً في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وإن أريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو أحد الأقسام السابقة).

فالإبصار علم بالمبصرات، والسماع علم بالمسموعات، وهكذا البواقى ورده الجمهور بأنا نجد فرقاً ضرورياً بين العلم التام بهذا اللون، وبين إبصاره، وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها.

إلى غير ذلك.

وأجيب بأنا لا نسلم ان ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتعلمين المجتهدين. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. توفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ. من كتبه: مقالات الإسلاميين والإبانة، ورسالة في الإيمان، ومقالات الملحدين، والرد على ابن الراوندي وغير ذلك.

(راجع طبقات الشافعية ٢: ٢٤٥ والمقريزي ٢: ٣٥٩، وابن خلكان ١: ٣٢٦).

اخـر، ولو سلم فيجـوز أن يكونـا علمين متخالفين بـالماهيـة أو الهويـة، وفيـه ضعف.

أما أولا: فلأن إمكان تعلق علم آخر بـه ضروري. كيف وأنـا نحكم عليه عدم الإحساس أيضاً.

وأما ثانياً: فلأن مقصود الجمهور نفى أن تكون حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم، بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستـدلال أو الإلهام، أو الحـدس، وإما بعـد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الإدراك فيصير البحث لفظياً مبنياً على أن العلم اسم لمطلق الإدراك، أو النوع منه، والحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغـة فإنـه اسم لغيره من الإدراكـات، وقـد يخص بـإدراك الكـل، أو إدراك المركب فيسمى إدراك الجزئي، أو إدراك البسيط معرفة وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق - أعني اليقين منه، وهو مـا يقارن الجـزم والمطابقـة والثبات، فيسمى غير الجازم ظناً[١] قلنا[٢] :وغير المطابق جهلاً مركباً[٣]، وغير الثابت اعتقاد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ظناً).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قلنا).

(٣) (الجهل: نقيض العلم. قال تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء﴾ يعني الجهـل بحالهم ولم يـرد الجهل الذي هو ضد الخبرة، والجهل هـو اعتقاد الشيء على خـلاف ما هـو عليه، واعتـرضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء، والجواب عنه أنه شيء في الذهن (راجع التعريفات للجرجاني).

ويـطلق الجهل عنـد المتكلمين على معنيين الأول: هو الجهـل البسيط، وهو عـدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة، ويقرب منـه السهو والغفلة والذهول، والجهـل البسيط بعـد العلم يسمى نسيـانـاً. والثـاني هـو الجهـل المركب، وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمي مركباً لأنه يعتقد الشيء على خـلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبـا معاً وهو ضد العلم.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢٧٨ : ٢٧٩).

المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة، فينقسم إلى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره.

وقد يراد بالظن ما ليس بيقين، فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد، ثم ظاهر عبارة البعض أن اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض، والظن الصرف يقارن الحكم (بإمكان النقيض وإن كان مرجوحاً، لكن التحقيق هو أن المعتبر في اليقين أن يكون بحيث لو أخطر النقيض بالبال لحكم)[١] بامتناعه، وفي الظن أنه لو أخطر الحكم بإمكانه حتى إن كلاً منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين، واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به[٢] امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه، بل ربما يحكم بخلافه.

والجواب أنه: إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري[٣]، ونحن إنما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام يقينا فإن التصديق[٤] على ما ذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحاً لأنه أقل مراتب الحكم أعنى قبول النفس وإذعانها لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وما ذكر الإمام وجمع من المتأخرين أن غير الجازم إما أن يكون راجحاً فظن، أو مساوياً فشك، أو مرجوحاً فوهم محل نظر لأن الشك تردد فى الوقوع واللاوقوع، والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه أصلاً.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٣) في (ب) الفطري بدلاً من (النظري).
(٤) في (ب) بزيادة (فإن).

فإن قيل: المراد بالشك[1] الحكم بتساوى الطرفين عند العقل.

قلنا: هذا تصديق بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك: أنا شاك فى كذا.

الفرق بين السهو والنسيان[2]

(قال: والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها بحيث يفتقر إلى اكتساب فنسيان، وإلا فسهو، والجهل البسيط عدم ملكة العلم، والمركب مضاد له لصدق الحد.

وقالت المعتزلة مماثل لأن الاختلاف إنما هو بعارض المطابقة واللامطابقة، ولأن العلم ينقلب جهلاً مع بقاء ذاته كما إذا اعتقد قيام زيد طول نهاره، وقد قعد في البعض.

والجواب أن العارض قد يكون لازماً فتختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع).

يشير إلى الفرق بين السهو والنسيان، وقد لا يفرق بينهما، ونسبتهما إلى العدم نسبة الموت إلى الحياة، بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد

---

(١) الشك: هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر وذلك لوجود أمارات متساوية في الحكمين، أو لعدم وجود أية إمارة فيهما، ويرجع تردد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن معاناة التحليل أو إلى قناعته بالجهل لذلك قيل: الشك ضرب من الجهل.

والشك عند ديكارت: فعل من أفعال الإرادة، فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة (عثمان أمين ديكارت ص ١٠٢).

(٢) النسيان: هو الفقدان المؤقت أو النهائي لما حفظته النفس من الصور والمهارات الحركية، وهو قسمان: نسيان طبيعي كما في فقدان الخطور التلقائي أو العجز عند التذكر الإرادي، ونسيان غير طبيعي كما في أمراض الذاكرة. قال الجرجاني: النسيان، هو الغفلة عن المعلوم في غير حالة السنة فلا ينافي الوجوب. أي نفس الوجوب، ولا وجوب الأداء.

(تعريفات الجرجاني).

وقيل النسيان مرادف للسهو والذهول، والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن القوة المدركة بعد بقائها في الحافظة، والثاني: زوالها عنهما معاً.

الطريان، والشك عدم ملكة للعلم التصديقي، فيكون جهلاً بسيطاً بالنظر إليه، وإن كان علماً من حيث التصور.

وأما الجهل المركب أعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق ويسمى مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به، فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهما، ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل أحدهما بالقياس إلى تعقل الآخر.

وقالت المعتزلة:[1] هما متماثلان، لأن الحقيقة واحدة والاختلاف إنما هو بالعارض، أما أو لا فلأنهما لا يختلفان إلا بمطابقة الواقع ولا مطابقته، وذلك خارج لأن النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات. وأما ثانياً: فلأن من اعتقد أن زيداً في الدار طول النهار وقد كان فيها إلى قبل[2] الظهر، ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته، مع أنه كان علماً ثم صار جهلاً.

والجواب أن المطابقة[3] واللامطابقة أخص صفات النفس للعلم والجهل، فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة، ويمكن تنزيله على المنع، أي لا نسلم (أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات، وإنما يكون كذلك لو لم يكن لازماً، ولا نسلم)[4]. أن الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد، فما دام ريد في الدار فالمتجدد علم، وحين خرج فجهل.

---

(١) راجع التعريف بهذه الفرقة وأشهر رجالها في كلمة موجزة في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (قبل).

(٣) أطبق القوم على كذا اجتمعوا عليه متوافقين، وأطبقت عليه الحمى استمرت به الليل والنهار، وأطبق الليل أظلم، وطابق الفرس في مشيه أو جريه مطابقة وطباقاً وضع رجليه موضع يديه، والمطابقة: الموافقة والمعاونة، وطابقه على الأمر: مالأه وساعده، وطابق بين الشيئين جعلهما على حذو واحد.

المعجم الوسيط جـ ٢ ص ٥٥٠.

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث الثالث

انقسام العلم إلى قديم وحادث

(قال: المبحث الثالث:

العلم[1] ينقسم إلى قديم وحادث، ومراتب الحادث ثلاث، لأنه إما بالقوة المحضة وهو الاستعداد، فالضروري بالحواس وللنظري بالضروري، وإما بالفعل إجمالاً بأن يكون عنده أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل، أو تفصيلاً بأن يلاحظ الأجزاء مفصلة، وذلك كما إذا نظر إلى الصحيفة جملة ثم حرفاً حرفاً، فالحاصل في الإجمال صورة واحدة تطابق الكل، لا كل واحد، وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الإمام أن الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات، والمتعددة تكون تفصيلاً.

اللهم إلا أن يراد بالتفصيل حصولها مرتبة، وبالإجمال دفعة).

إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى وإما حادث[2] سبقه العدم فهو

---

(١) العلم: هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً؛ يقيناً كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها، أو على إدراك المسائل على دليل، أو على المكانة الحاصلة عن إدراك المسائل.

(راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ١٠١ وما بعدها).

(٢) الحادث: هو الواقع، وحدث أمر أي وقع. والحادث عند فلاسفة العرب هو ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويسمى حادثاً زمانياً، وفرقوا بين الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، فقالوا:

علم المخلوق، ومراتب الحادث ثلاث:

الأولى: ما يكون بالقوة المحضة، وهو الاستعداد للعلم، وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة، كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة، فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة، وعلى هذا القياس وللنظريات[1] يكون بالضروريات بأن يرتب فيكتسب النظرى.

والثانية: العلم الإجمالي كمن علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فإنه يحضر الجواب[2] في ذهنه دفعة من غير تفصيل، وحقيقته حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل المركب.

والثالثة: العلم التفصيلي: وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزاً بعضها عن بعض ملاحظاً كل منها على الانفراد، وذلك كما إذا نظرنا إلى الصحيفة دفعة فلاشك أنا نجد حالة إجمالية من الإبصار، ثم إذا حدقنا النظر وأبصرنا كل حرف حرف على الانفراد حصلت لنا حالة أخرى مع أن الإبصار حاصل في الحالين.

فالأولى: بمنزلة العلم الإجمالي، والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم، أن العلم بالماهية يستلزم العلم بأجزائها، لكن إجمالاً لا تفصيلاً.

واعترض الإمام بأن الحاصل في العلم الإجمالي إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة[3]

= الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، أما الحدوث الذاتي فهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير.
(راجع تعريفات الجرجاني).

(١) النظرية: قضية تثبت ببرهان، والنظرية في الفلسفة طائفة من الآراء تفسر بها بعض الوقائع العلمية أو الفنية ونظرية المعرفة: البحث في المشكلات القائمة على العلاقة بين الشخص والموضوع، أو بين العارف والمعروف، وفي وسائل المعرفة فطرية أو مكتسبة.

(٢) في (ب) الحوادث بدلاً من (الجواب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مطابقة).

لكـل منهـا على أنهـا[1] متسـاويـة لهـا بـل نـفس مـاهيتهـا، ومـا أن يكـون صـوراً متعـددة لتلك المختلفـات فيكـون العلم التفصيلي بهـا حـاصـلاً وغـايـة التفـرقـة أن يقـال إن حصـول الصـورة إن كـان دفعـة واحدة فعلم إجمالي، وإن كان على ترتيب زماني بأن يحضـر واحد بعـد واحد فتفصيلي، لكـن على هذا لا يكون الإجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة، والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا، ويمكن الجواب بـأن الحاصـل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير مـلاحظة لتفـاصيل الأجـزاء، وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الأجـزاء على الانفراد، وفهم بعضهم من العلم الإجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل، ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتميزه، وقد سبق الكلام في أن العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم بـه، وفي أنه على تقـديـر الاستلزام هـل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غيـر متناهية، بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز، وهكذا إلى غير النهاية.

---

(١) سقط من (ب) حرفِ الجر (على).

المبحث الرابع

انقلاب العلم النظري إلى ضروري

(قال: المبحث الرابع:

قيل: لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضرورياً بأن يخلق الله تعالى، وجوز القاضي[1] عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر، كما يجوز على الإنسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو، ومن قال: لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف الأنواع ذهل عن معنى التجانس، ومنعه الجمهور. مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري، مع التوجه، وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور).

قال الإمام: لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبياً وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، أو مفتقراً إلى النظر أمر ذاتي له، والذاتي لا يزول، وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الأولى مختص بالأوليات.

وذكر الآمدي[2] وغيره أن انقلاب النظري ضرورياً جائزاً اتفاقاً بأن يخلق الله

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني ت عام ٤٠٣ هـ. سبق الترجمة له.

(٢) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي ت ٦٣١هـ. سبق الترجمة له.

تعالى في العبد علماً ضرورياً[1] متعلقاً بما يتعلق به علمه النظري.

والمعتزلة عولوا فى الجواز على تجانس العلوم، ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفاً به كالعلم بالله وصفاته المقدسة لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وأنه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى.

فإن قيل: فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع.

قلنا: ليس معنى كلامهم أن فى العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع، بل إنه جائز نظراً إلى كونه علماً وإنما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفاً به نظرياً فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لأن العلوم متجانسة، أى متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات، والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التى ليست مقتضى الذات، وإذا كانت متماثلة وحكم الأمثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر، كما جاز على الإنسانية التى في زيد ما جاز على التي في عمرو، بالنظر إلى نفس الإنسانية.

فإن قيل: قد سبق أن التصور[2] والتصديق[3] مختلفان بالحقيقة قلنا:

---

(١) العلم الضروري: هو ما يحصل من غير فكر وكسب، والعلم الاكتسابي الذي يحصل بالنظر والبحث، وهو عقل وعمل، فالعقلي: هو ما يحصل بالنظر والتأمل، ويسمى بالعلم النظري، والعملي: هو ما يحصل بالعمل والتجربة.

(٢) تصور الشيء: تخيله، وتصور له الشيء، صارت له عنده صورة والتصور عند علماء النفس: هو حصول صورة الشيء في العقل وعند المناطقة: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات.

(تعريفات الجرجاني).

(٣) العلم عند الفلاسفة القدماء. إما تصور فقط، وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصور معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، ويقال لهذا التصور المصحوب بالحكم تصديق.

(راجع القطب على الشمسية ص ٦).

والتصور يكتسب بالحد وما يجري مجراه والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ.

(راجع النجاة ص ٣: ٤).

لعله[1] أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين، أو ادعى أن حقيقة الكل هى الصفة الموجبة للتميز على ماسبق، أو أراد أن التصورات متماثلة، وكذا التصديقات، فيجوز على الضروري من كل منهما أن ينقلب إلى النظري منه.

والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الآخر.

وإن أريد عدم الامتناع نظراً إلى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الامدي من أنه لو سلم التجانس فلا شك فى الاختلاف بالنوع والشخص، فلعل التنوع أو التشخص يمنع ذلك مبني على أنه فهم من التجانس الاشتراك فى الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة، ولا أدري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين، وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك فى الجنس دليلاً على أن يجوز على كل من المشتركين ما يجوز على الآخر، والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب نظرياً وإلا لزم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن الضروري قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم عولوا فى استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لأن غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته، سلمنا لكن لاخفاء فى[2] أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع مادام ضرورياً، وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف.

وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه لايجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل الذى به يستأصل[3] لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظرياً لزم كونه شرطاً لنفسه، وهو دور.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لعله).

(٢) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

(٣) في (ب) يتأهل بدلاً من (يستأصل)

فإن قيل هذا التفصيل نشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقاً. أي فى كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري، ما قلنا هذا إنما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد.

اختلاف العلماء فى استناد الضروري إلى النظري

(قال: والخلاف فى جواز استناد الضروري إلى النظري يشبه أن يكون لفظياً).

قد اختلفوا فى أن العلم الضروري هل يستند الى النظري، أم لا. ؟

تمسك المانع بأنه لو استند أى ابتنى وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرياً لا ضرورياً هذا خلف[1].

وتمسك المجوز بأن العلم بامتناع[2] اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود.

والجواب[3] يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد أنا لا نتصور اجتماعهما، ولا يجزم بامتناعه فمكابرة، بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره، وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وإن أريد أنا لا نتصور شيئاً هو اجتماع الضدين، وإنما ذلك على سبيل، التشبيه كما سبق نقلاً عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما ، بل الجواب منع ذلك، فإن كون الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود، بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون بالنظر، نعم ربما

---

(١) في (ب) بزيادة (هذا خلف).

(٢) في (أ) بزيادة (بامتناع).

(٣) في (ب) والجواز وهو تحريف.

يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقراً إلى النظر في تصور الطرفين، فإن سمي مثله ضرورياً كان مستنداً إلى النظري، فمن هاهنا قيل إن هذا نزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري أنه[1] الذي لايفتقر إلى النظر أصلاً، أو لا يفتقر إلى النظر في نفس الحكم وإن كان طرفاه بالنظر، والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام التصديق، وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه، والمتنازع هو أنه هل يجوز أن يبتنى على علم حاصل بالاستدلال.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (أنه).

المبحث الخامس

اختلاف العلماء فى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم

(قال: المبحث الخامس: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم؟

قال الشيخ، وكثير من المعتزلة. نعم، لأن التعلق داخل فيه، وقيل: لا لكونه خارجاً كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم، وقيل: يتعدد إن كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم، ورد بجواز أن يحصلا بنظر كما علما بعلم وهو ضعيف.

وقال القاضي والإمام: يتعدد إن كان المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما، وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه، ورد بأنه قد يعلم تارة بعلم، وتارة بعلمين).

اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة، واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين.

وهذا هو المعنى بقولنا بتعدد العلم بتعدد المعلوم.

وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز، وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنياً على الخلاف فى تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا عين[1] التعلق بذاك، أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم.

(١) في (أ) غير بدلاً من (عين).

ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل، ومن حيث إنه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل ويرد على الإمام أن الجواز الذهني ـ أعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر[1] إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي ـ أعني عدم الامتناع فى نفس الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع بدليل من خارج كما قيل، وإن كان ضعيفاً أنه ليس عدد أولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له، وكما قال أبو الحسن الباهلي: إنه يمتنع فى المعلومين النظريين، وإلا يلزم اجتماع النظرين فى علم واحد ضرورة أن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير المؤدي إلى وحدته.

وأجيب بمنع اللزوم لجواز أن يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد، إذ لا امتناع فى أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لا جهلاً، وكما قال القاضي[2] وإمام الحرمين[3]: إنه يمتنع إن كان[4] المعلومات. بحيث يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، وإلا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة أن العلم بهذا نفس العلم بذاك، والتقدير جواز انفكاكهما.

وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى

---

(١) النظر: تأمل الشيء بالعين، والنظر: تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وقوله تعالى: ﴿انظروا ماذا في السموات﴾ سورة يونس آية ١١. والنظر: الانتظار قال تعالى: ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ سورة الحديد آية ١٣. ويستعمل أيضاً في التحير في الأمر. قال تعالى: ﴿فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾ سورة البقرة آية ٤٥.

والنظر: وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر، وليس كل نظر قياس.

(راجع بصائر ذوي الميز بتصرف جـ ٤ ص وما بعدها).

(٢) القاضي: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني، ت ٤٠٣ هـ. سبق الترجمة له.

(٣) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ت ٤٧٨. سبق الترجمة له.

(٤) في (ب) إذا بدلاً من (إن).

الجملة. وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان، وحينئذ لا انفكاك. فإن قيل: الإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب.

قلنا: نعم، إلا أنه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد، فإن عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحالة بأن يتعلق بهما علمان فإن قيل: نفرض الكلام[1] في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علمنا.

قلنا: إمكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للأحكام المختلفة كالعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية، ويلزم استغناء[2] الأشياء عن تعدد الصفات باستناد آثارها إلى صفة واحدة، ويجاب بأنه تمثيل بلا جامع كيف والأحكام هاهنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وأما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة، وغير ذلك، فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين، بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به، فإن هناك معلومات غير متناهية، لأن العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة، وهو للعلم، للعلم، للعلم به. وهكذا لا إلى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم أن يكون لكل من علم شيئاً ما علوم غير متناهية، وهو ظاهر البطلان.

وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز أن يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن إلى العلم به.

ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء، والعلم بالعلم به، إلا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار.

---

(١) في (ب) تعرض بدلاً من (نفرض).
(٢) في (ب) استثناء بدلاً من (استغناء).

العلمان يتعلقان بمعلوم واحد

(قال: ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان وإن تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان.

وقيل إن اتحد وقته وإلا اختلفا ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف لوقت).

لاخفاء فى جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد. وهل هما متماثلان[1].

فيه خلاف. وتفصيل ذلك: أن للعلم محلا هو: العالم، ومتعلقاً هو المعلوم. فإذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بأن الصانع قديم فالعلمان مختلفان(إن جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته، وإلا فمثلان. وإذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان)[2] سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين أو مختلفين كالعلم بالسواد والبياض، إذ لو كانا مثلين لم يجتمعا فى محل واحد[3].

فإذا اتحد متعلقهما فالجمهور على أنهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم أو اختلف.

أما عند الاتحاد فظاهر، وأما عند الاختلاف فلأن اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره فى اختلاف الجوهرين.

واعترض الآمدى[4] بأن الفرق ظاهر، فإن الوقت هاهنا داخل فى متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غداً، ولاخفاء فى اختلاف الكل باختلاف

---

(١) في (ب) مثلان بدلاً من (متماثلان).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٤) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي، ت ٦٣١ هـ. سبق الترجمة له.

الجزء بخلاف كون الجوهر فى زمانيــن فإنه خارج عنه، وإنما نظير ذلك العلم بـالشىء فى وقتين لا العلم بمعلوم مقيـد بـوقتين، هـذا والحق أن المعلوم إذا اختلف وقته كان متعدداً لا متحداً وأن اتحاده مع تعـدد العلم إنما يتصـور عند اختلاف وقت العلم، والظاهر أنهما حينئذ مثلان، أو عنـد اختلاف محله وقـد سبق الكلام فى أنهما حينئذ مثلان، أو مختلفان.

المبحث السادس

محل العلم هو القلب

(قال: المبحث السادس:

محل العلم هو القلب[1] بدليل السمع، وإن جاز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء، إلا أن الظاهر أن ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو، وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة، إلا انه فى الجزئيات يتوسط الآلات، وسيجيء لهذا زيادة بيان).

قد دلت الأدلة السمعية من الكتاب والسنة على أن محل العلم الحادث هو القلب، وإن لم يتعين هو لذلك عقلا، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى فى أى جوهر شاء، لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات، بل الروح[2] الذى به امتياز الإنسان.

---

(١) القلب: الفؤاد وقد يعبر به عن العقل، وقال الفراء القلب العقل. وقيل القلب أخص من الفؤاد ومنه الحديث «أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً وألين أفئدة» وقد ورد القلب في القرآن على ثلاثة معان.

الأول: بمعنى العقل: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ الثاني: بمعنى الرأي والتدبير ﴿قلوبهم شتى﴾ أي آراؤهم مختلفة، الثالث: بمعنى حقيقة القلب الذي في الصدر ﴿ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾. سورة الحج آية رقم ٤٦.

(٢) الروح: اسماً للنفس، وذلك لكون للنفس بعض الروح. فهو كتسمية النوع باسم الجنس. نحو تسمية الإنسان بالحيوان، والروح في القرآن على سبعة أوجه: الأول بمعنى الرحمة ﴿وأيدهم بروح منه﴾ أى رحمة، والثاني بمعنى الملك ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ الثالث: =

وظاهر كلام الفلاسفة أن محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة، وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة أو الباطنة، إلا أن المحققين منهم على أن محل الكل هو النفس، إلا أنه فى الكليات يكون بالذات، وفى الجزئيات بتوسط الآلات أعنى المشاعر، وسيجيء بيان ذلك فى بحث النفس.

= بمعنى جبريل ﴿نزل به الروح الأمين﴾ الرابع: بمعنى الوحي والقرآن ﴿أوحينا إليك روحاً من أمرنا﴾ الخامس بمعنى عيسى عليه السلام ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾ السادس: في شأن آدم عليه السلام ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ السابع: بمعنى اللطيفة التي فيها مدد الحياة ﴿يسألونك عن الروح﴾.

وأقسام الروح من حيث العلم ثلاثة أنواع: حيواني وطبيعي ونفساني. فمركز الروح الحيواني القلب، ومركز الروح الطبيعي الدم، ومحل الروح النفساني الدماغ.

وأما حقيقة الروح: فهي لطيفة ربانية وعنصر من عناصر العالم العلوي تتصل بمدد رباني إلى العالم السفلي، وعلى حسب درجة الحيوانات وتفاوت الحالات التي لهم تتصل بهم.

(راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٣ ص ١٠٥ : ١٠٦).

المبحث السابع

العقل مناط التكليف

(قال: المبحث السابع: العقل[1] الذي هو مناط التكليف

قال الشيخ: هو العلم ببعض الضروريات.

وقيل: القوة التى تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهو معنى الغريزة التى يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، والقوة التى بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة).

لا خلاف فى أن مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم، وسيجيء أن لفظ العقل مشترك بين

---

(١) العقل في اللغة: هو الحجى والنهى، وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه. الأول: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئة، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ١٦٢).

أما الفلاسفة فيطلقون العقل على المعاني الآتية: ١ ـ أول هذه المعاني قولهم: إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

(الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها).

وهذا الجوهر ليس مركباً من قوة قابلة لفساد (ابن سينا: الإشارات ص ١٧٨).

معان كثيرة، فذهب الشيخ إلى أن المراد به هاهنا العلم ببعض الضروريات أي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات إذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل، ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه، ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات أو تجربة أو تواتر، أو نحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقاً.

واعترض بمنع الملازمة، فإن المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض، والعلة مع المعلول، وقد يمنع بطلان اللازم، فإن العاقل قد يكون بدون العلم، كما في النوم وهو ضعيف ، والأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات، وهذا معنى ما قال الإمام إنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وما قال بعضهم إنها قوة بها يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الأصول إنها نور يضيء به طريق تبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس، أى قوة حاصلة للنفس عند إدراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات[1] وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة.

---

(١) النظرية: قضية تثبت ببرهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادىء فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجردة من التطبيقات العملية وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يتقوم به معنى الحق المحض أو الخير المثالي المتميز عن الالزامات التي يعترف بها الجمهور ونظرية المعرفة: هي التي تبحث في طبيعة المعرفة، وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها.

ونظرية النسبية: هي النظرية التي وضعها (آينشتين) على مرحلتين إحداهما مرحلة النسبية الخاصة عام ١٩٠٥ والأخرى مرحلة النسبية العامة عام ١٩١٣.



الإرادة

وفيها مبحثان

الأول: تعريف الإرادة

الثاني: إرادة الشيء كراهة ضده



المبحث الأول

تعريف الإرادة

(قال: ومنها الإرادة[1].

وفيها بحثان:

البحث الأول الأشبه أن معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه، أو بالعكس وجمهور المعتزلة على أنها اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه. وعندنا ليس ذلك شرطاً لها فضلاً عن أن يكون نفسها لما أن الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين من غير اعتقاد نفع أو وجود ميل يتبعه.

وما ذكره أصحابنا من أنها صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل أو الترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل، ولا لزوم لكون متعلق كل من الإرادة والكرهة[2] قد يكون إرادة وكراهة).

---

(١) الإرادة: موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، وهي في الأصل طلب الشيء، أو شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد.

(راجع تهافت التهافت لابن رشد ص ٤).

ولها عند الفلاسفة عدة معان. الإرادة: هي نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها عليه، وهي قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل. والإرادة: هي القوة التي هي مبدأ النزوع وتكون قبل الفعل. والإرادة: هي اعتقاد النفع أو ظنه، وقيل ميل يتبع ذلك فإذا اعتقدنا أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع، أو دفع ضرر، وجدنا من أنفسنا ميلاً إليه.

(المواقف للإيجي جـ ٢ ص ٢١٥).

(٢) في (ج) بزيادة جملة (مقدوراً ليبطل ما قبل أن تعلق).

أي من الكيفيات النفسانية الإرادة، ويشبه أن يكون معناها واضحاً عند العقل غير ملتبس بغيرها، إلا أنه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة، والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة، كما أن مقابلها وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره.

وذهب كثير من المعتزلة [1] إلى [2] أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل [3] على السوية فأذا حصل [4] في القلب اعتقاد النفع (في أحد طرفيه) [5]، أو ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثراً عنده.

وذهب بعضهم إلى أنها ميل[6] يعقب اعتقاد النفع أو ظنه، لأن القادر كثيراً[7] ما يعتقد النفع أو يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل.

وأجيب بأنا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع أو ظنه، بل اعتقاد نفع له أو إلى غيره ممن يؤثر خيره، بحيث يمكن وصول ذلك النفع إليه، أو إلى غيره من غير مانع من تعب أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه، أما

---

(١) ذهب النظام مع كثيرين مثل أبي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي والأدمي والشحام وعيسى الصوفي: إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها.
(راجع مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٩٠).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (إلى).

(٣) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٤) في (ب) جعل بدلاً من (حصل).

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) الميل: قال ابن سينا: فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل، والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك، وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل، كأنه به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة، ولا يكون الميل موجوداً.
(النجاة ص ٤٢٤ والميل: قسري وطبعي ونفساني).
(راجع القاموس الفلسفي جـ٢ ص ٤٥٣).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (كثيراً).

في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور. وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع، أو ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازماً لها فضلاً عن أن يكون نفسها.

وذلك كما في الأمثلة التي يرجح فيها المختار أحد الأمرين (المتساويين من جميع الوجوه بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف.

والمعتزلة [1] ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الإمرين)[2] وسلوك أحد الطريقين وإنما يستبعد عند فرض التساوي، وهو لا يستلزم الوقوع والأصحاب يدعون الضرورة بأن ذلك الترجيح ليس إلا لمحض الإرادة، من [3] غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين.

فالإرادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك، وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع، وهذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقهما مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره، ويكون من شأنهما الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور.

ولهذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل: إن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالإرادة جو الكراهة، وبالعكس إلا إذا جعلناها من مقدورات العبد بإقدار الله تعالى، وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة قد تتعلق بالإرادة وبالكراهة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء أو كراهته له، وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مراداً [4]

---

(١) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء السادس ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) سقط من (ب) لفظ (من).

(٤) في (ب) فرداً وهو تحريف.

ومكروها معاً لإن إرادة الكراهة وكراهة الإرادة لا توجب إرادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته لشيء إلا بمعنى الإرادة كما قيل لمريض: أي شيء تشتهي فقال: اشتهي ألا اشتهي [1] وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة.

(قال: والفلاسفة لما زعموا أن الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الإرادة عنه زعموا أنها نوع من العلم ففسروها بالعلم بما هو عند العالم كمالاً وخيراً، وبكون الفاعل عالماً بما يفعله اذا كان ذلك العلم سبباً لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره، ثم ذكروا أن لها معنى آخر أعم هي حالة ميلانية توجد عند الإنسان وغيره).

يعني أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة، وعلموا أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإلحاقاً لأفعاله تعالى بأفعال الجمادات حاولوا إثبات كونه مريداً على وجه لا ينافي كونه تعالى موجباً فزعموا أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك، أو عن العلم بكون الفاعل عالماً بما يفعله إذا كان ذلك العلم سبباً لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره، والله تعالى عالم بذلك فيكون مريداً، واعترض بأن الإرادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم، واللازم باطل لأن الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان، فأجابوا بأن المراد من الإرادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منفية عن الواجب.

---

(١) في (أ) سقط لفظ (ألا).

المبحث الثاني

إرادة الشيء كراهة ضده

(قال: المبحث الثاني:

إرادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده، وإلا لكان مضاداً لها، أو مماثلاً فلم يجامعها، أو مخالفاً فيجامع ضدها الذي هو إرادة الضد، ورد [1] بعدم تسليم لزوم أحد الأمور لأن المتخالفين قد يكونان متلازمين، أو ضدين لواحد، فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لزم جواز اجتماع المتنفايين.

وعورض بأنه قد يراد الشيء، ولا يشعر بضده، ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام، وإن حكم به القاضي فضلاً عن الاتحاد).

ذهب الشيخ الأشعري وأتباعه إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده، إذ لو كانت غيرها لكان إما مماثلاً لها، أو مضاداً أو مخالفاً، والكل باطل.

أما الملازمة فلأن المتغايرين إن استويا في صفات النفس أعني ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان، والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين وإلا فإن تنافيا بأنفسهما فضدان كالسواد والبياض، وإلا فمتخالفان كالسواد والحلاوة وأما بطلان اللازم فلأنهما لو كانتا ضدين أو مثلين لامتنع [2] اجتماعهما، وهذا ظاهر لزوماً وفساداً، ولو كانتا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لأن

---

(١) سقط من (ج) لفظ (رد).

(٢) في (ب) لا ينفع بدلاً من (لامتنع).

هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة، وتجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن كراهة الضد إرادة الضد.

وأجيب بأن عدم الاتحاد لا يستلزم أحد الأمور الثلاثة.

سلمناه، لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين، وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم [١] ظاهر أو ضدين لأمر واحد كالشك للعلم والظن، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين. وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورعقلي وعملي يراد الشيء أو يكره من غير شعور بضده فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلاً أن تكون نفسها إلا أن يقال المراد أنها نفسها على تقدير الشعور بالضد، بمعنى أنها نفس كراهة الضد المشعور به، وإلا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط.

واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام، فذهب القاضي والغزالي [٢] إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به، إذ لو لم يكن مشعوراً [٣] مكروها بل مراداً لزم إرادة الضدين وهو محال، لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان.

وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة ولا إرادة ككثير من الأمور المشعور بها، ولجواز أن يكون كل من الضدين مراداً من جهة إرادة على

---

(١) في (ب) الآخر بدلاً من (اللازم).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده في الطابران (قرية طوس بخرسان) عام ٤٥٧ هـ. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد والحجاز فبلاد الشام ومصر وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة من قرى طوس لمن يقول بالتخفيف. توفي عام ٥٠٥ هـ.
(راجع وفيات الأعيان١ : ٤٦٣، وطبقات الشافعية٤ : ١٠١، وشذرات الذهب ٤ : ١٠).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (مشعوراً).

السوية، أو مع ترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح.

وأيضاً لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لإرادة ضده المشعور به فيلزم من إرادة الشيء الذي له ضدان أن يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد، ومراداً لكونه ضد المكروه، ولا محيص إلا بتغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى [١] بماله ضد واحد، وإذا جاز ذلك فتجويز إرادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في معرض إبطالي حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة، وإنما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا، حتى لو دفع بأنكم تجعلون متعلق الإرادة مقارناً لها، فيلزم من إرادة الضدين اجتماعهما كان كلاماً على السند مع أنه ضعيف لأن القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون إلا مقدوراً للمريد مقارناً لإرادته حتى لا يتعلق بفعل الغير، وبالمستقبل، ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الإرادة مخالف للغة والعرف [٢] والتحقيق.

---

(١) الدعوى في اللغة: هي القول، تقول دعوى فلان كذا، وهي أن يقصد الإنسان إثبات حق له على غيره، والإقرار عكسه، وهو إثبات حق الغير على نفسه.

والدعوى عند أهل المناظرة تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل وإظهاره بالبينة، والقاصد أو المتصدي لإثبات الحكم أو لإظهاره هو المدعي، وخصمه هو المدعى عليه.

قال الغزالي: نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان، وكان في مقابلة القائل خصم، فإذا لم يكن في مقابلته خصم سميناه قضية.

(راجع محك النظر ص ١٤، ١٥).

(٢) العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.

(راجع تعريفات الجرجاني).

وهو قسمان: عرف عام، وعرف خاص، أما العرف العام فهو مجموع العوائد والتقاليد العامة المنتشرة في المجتمع، وأما العرف الخاص فهو مجموع ما يتعوده الفرد من أنماط السلوك.

والعرف: مرادف للعادة إلا أن القدماء يفرقون بينهما بقولهم: إن استعمال العادة في الأفعال، والعرف في الأقوال. أما المحدثون من الفلاسفة الغربيين فيفرقون بينهما بقولهم: إن العرف خارجي، والعادة داخلية وخارجية معاً، ولذلك قال بعضهم: العرف لا يثبت إلا بالتكرار على حين أن العادة قد تثبت بمرة.



القدرة

وفيها مباحث



المبحث الأول

تعريف القدرة

(قال: ومنها القدرة[1].

وبيانها في مباحث:

المبحث الأول القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير في آخر من حيث هو[2] آخر، إما مقارنة للقصد أولا. وكل مهما إما مختلفة الآثار أو لا، فالأولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية، والثالثة النباتية، والرابعة العنصرية، وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس لأنها من قبيل الجواهر، والمعتبر في كون القوة قدرة إما مقارنة القصد أو اختلاف الآثار، ولهذا قيل: صفة تؤثر وفق الإرادة، أو يكون مبدأ لأفعال مختلفة، فالمشتملة عليهما قدرة اتفاقاً كالقوة الحيوانية، والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقاً كالقوى العنصرية، والمشتملة على إحداهما

---

(١) القدرة: هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة، والفرق بينها وبين القوة أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل فتكون طبيعية وعقلية كما في قولنا: قوة التيار. وقوة الجسم وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا، قدرة المربي، وقدرة الحاكم، وقدرة الإرادة، والقدرة في الاصطلاح: صفة الإرادة. وقد نفى جهم ابن صفوان كل قدرة عن الانسان. وقال: لا قدرة له أصلاً وهذا غلو في الجبر. أما المعتزلة فيقررون وجوذ القدرة ويقولون: إنها صفة يتأتى منها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل. وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة، أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية، والمراد استعداد التأثير ليشمل القدرة الحادثة على رأينا.

ولهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك).

لفظ القدرة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة أفعال شاقة، ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرية، فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في خر من حيث هو آخر فقوله في آخر إشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر، وقيد الحيثية إشعار بأنه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث إنه عالم بالصناعة، ويتأثر من حيث إنه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء، وهذا بالنظر إلى ظاهر الإطلاق، وإلا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن، ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات لكان أقرب، ثم القوة التي هي وصف المؤثرية إما أن تكون مع قصد وشعور بأثرها أو لا وعلى التقديرين فإما أن تكون آثارها مختلفة أو لا، فالأولى وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والأفعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة، والثانية وهي القوة المؤثرية على سبيل القصد والشعور. (لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها وهي القوة الفلكية، والثالثة وهي المبدأ لآثار وأفعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور)[1]. هي القوة النباتية، والرابعة وهي مبدأ الأثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية، وهذه كلها من أقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادىء القريبة للأفعال، وإما أن لكل منها أو لبعضها مبادىء من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر، وقد ينازع في إثبات القوى الفلكية والنباتية إذا أريد بها غير النفوس والصور إذا تقرر هذا فنقول:

اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد[2] والشعور ففسر القدرة

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) القصد: توجه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقاً وهو مرادف للنية، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجه الإرادي أو العملي، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجه

بصفة تؤثر وفق الإرادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية، وأما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة.

واعتبر بعضهم اختلاف الآثار. ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين (لمقارنتها القصد والاختلاف، والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الأمرين، والقوة الفلكية قدرة بالتفسير)[1] الأول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه، فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين.

قلنا: ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنه صفة شأنها التفسير[2] والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال:

القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء إن شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال: لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة[3]، أو بنفي قدرة العبد أصلاً على ما ذهب إليه جهم

= الذهني. فالفلاسفة المدرسيون يطلقون لفظ القصد على اتجاه الذهن نحو موضوع معين، ويسمون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول وتفكيره في هذا الإدراك بالقصد الثاني.
والفلاسفة الظواهريون والوجوديون يطلقون لفظ القصد على تركيز الشعور في بعض الظواهر النفسية كالادراك الحسي والتخيل والذاكرة لتفسيرها وتوضيح أسبابها فمعنى القصد عندهم قريب من معناه عند المدرسيين.

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) التأثير بدلاً من (التفسير).

(٣) راجع ما كتبه القاضي عبد الجبار في خلق أفعال العباد في كتابه (شرح الأصول الخمسة) تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ٣٢٣ وما بعدها.

ابن صفوان[1] مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش[2]، وحركتي الصعود والنزول والحاصل أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير، ولا امتناع في أن لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في أنها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي، والقول بقدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا، وبثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا.

(قال: والوجدان يشهد بها، وبكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض أو على بعض الأفعال دون البعض).

تنبيه على أن طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الأشارعة فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين، وتعذره على الغير على ما ذهب إليه بعض المعتزلة لأن الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل، إلا أن يقال: الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المنع، فإن قيل: ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز قلنا: يتأتى من الممنوع وهو بحالة في ذاته وصفاته، وإنما التغير في أمر من خارج بخلاف العاجز فإنه يتغير من صفة إلى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب إليه الجبائي لأن النائم كذلك وليس بقادر، إلا أن يقال: النوم آفة، ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على أنها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثارها من الكيفيات المحسوسة، وليست بطريق القصد والاختيار، وعلى سلامة البنية، وليست من قبيل الأجرام على ما نسب إلى ضرار وهشام[3] من أن القدرة على البطش هي اليد السليمة، وعلى المشي هي الرجل

---

(١) هو جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز. ت عام ١٢٨ هـ.
(راجع ترجمة وافية عنه في الجزء الأول).

(٢) الرعشة: الرعدة، والرعشة: العجلة والسرعة يقال به رعشة إلى لقاء العدو. أما البطش، فهو الأخذ بالعنف قال تعالى: ﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين﴾ ويقال بطشت بهم أهوال الدنيا وبطش بالشيء أمسكه بقوة.

(٣) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في

السليمة، وهذا ما قالا القدرة بعض القادر، وإن فسر بأنها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور.

وما قيل: إنها بعض المقدور فإنما يصح في القدرة بمعنى المقدورية، أي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه، وذهب بشر ابن المعتمر[1] إلى أنها عبارة عن سلامة البنية من الآفات، وإليه مال الإمام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من أنا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة، وما ذاك إلا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الأفراد دون البعض كالقدرة على لكتابة لزيد دون عمرو، وعلى بعض الأفعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار؟

وأيضاً حصول الفعل[2] عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا تثبت الممكنة[3].

والجواب أن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الأمور الخارجية بخلاف حركة المرتعش.

وقته، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي. صنف كتباً منها: الإمامة والقدر والشيخ والغلام والرد على المعتزلة والرد على الزنادقة. توفي عام ١٩٠ هـ.
(راجع لسان الميزان ٦ : ١٩٤ وفهرست النديم ١ : ٢٤٧).

(١) هو بشر بن المعتمر البغدادي، أبو سهل فقيه معتزلي مناظر من أهل الكوفة قال الشريف يقال: إن جميع معتزلة بغداد من مستجيبيه تنسب إليه الطائفة «البشرية» عاش في خلافة الرشيد، وقد عدد الشهرستاني ست مسائل انفرد بها بشر عن أصحابه من علماء المعتزلة. له مصنفات في الاعتزال. مات ببغداد عام ٢١٠ هـ.
(راجع دائرة المعارف الإسلامية ٣: ٦٦٠ والملل والنحل للشهرستاني وأمالي المرتضى ١ : ١٣٦).

(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (أ) المكنة وهو تحريف.

وحاصله: أن الوجوب أو الامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم، أو بحسب أن الله تعالى خلقه، أو لم يخلقه.

أو بحسب ترجح دواعي الفعل[1] أو الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة.

---

(١) الفعل: هو العمل، والهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً، وفي اصطلاح النحاة ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. (راجع تعريفات الجرجاني).

وللفعل في اصطلاح الفلاسفة عدة معان. فالفعل بالمعنى العام يطلق على كون الشيء مؤثراً في غيره ومثاله: أفعال الطبيعة كتأثير النار في التسخين فهي فاعلة والمتسخن منفعل. وأفعال الصناعة كالقاطع ما دام قاطعاً.

ويطلق الفعل أيضاً على ما يقوم به الانسان من أفعال إرادية أو غير إرادية.

المبحث الثاني

القدرة الحادثة لا توجد قبل الفعل

(قال: المبحث الثاني:

القدرة الحادثة[1] على الفعل لا توجد قبله خلافاً للمعتزلة.

لنا: أنها عرض فلا يبقى إلى زمان الفعل بخلاف القديمة، ولأن الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم، واستلزام فرض وقوعه الخلف.

ورد الأول بعدم تسليم امتناع بقاء العرض بأن المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الأمثال كالعلم، والميل، والتمني، ونحو ذلك مما هو قبل الفعل[2] وفاقاً.

والثاني بالنقض بالقدرة القديمة، والحل بأن الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود.

واحتجت المعتزلة بأنها لو لم تتعلق إلا حال الفعل لزم إيجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة القديمة.

---

(١) القدرة الحادثة: عرض من الأعراض تقبل الأشد والأضعف فنقول قدرة أشد من قدرة، وقدرة أضعف من قدرة. والقدرة لها ضد العجز والأضداد لا تكون إلا أعراضاً تقتسم طرفي البعد كالخضرة والبياض، والعلم والجهل، والذكر والنسيان وهذا أمر يعرف بالمشاهدة.

(راجع ما كتبه ابن حزم في القدرة الحادثة أو الاستطاعة في كتابه القيم الفصل في الملل والأهواء والنحل بتحقيقنا ج٣ ص ٢٦ وما بعدها).

(٢) في (أ) زيادة لفظ (الفعل).

وأجيب عن الأول بما سبق.

وعن الثاني: بأنا لا نشترط في المكلف به أن يكون متعلق القدرة بالفعل، بل بالإمكان كإيمان الكافر دون خلق الأجسام.

وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين).

اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله، أو معه.

فذهبت الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة إلى أنها قبل الفعل ثم اختلفوا في أنه هل يجب بقاؤها إلى حالة وجود المقدور، لنا وجوه[1]:

الأول: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل، فيلزم وجود المقدور بدون المقدرة، والمعلول بدون العلة، وهو محال، ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الأعراض، وأجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بأن المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً، واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها، وإستحالة ذلك نفس المتنازع، ولو سلم فيجوز أن تنعدم القدرة، ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم، والميل والتمني، ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على

(١) يقول ابن حزم مناقشاً فرق المعتزلة في قولهم: إن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل. أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا؟ وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه.. الخ فإن قالوا نعم هو قادر على ذلك كابروا العيان وخالفوا المعقول والحس وأجازوا كل طاقة من كون المرء قاعداً قائماً معاً، مؤمناً بالله كافراً به معاً، وهذا أعظم ما يكون من المحال الممتنع. وإن قالوا: لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل للشيء هو فاعل لخلافة قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل حتى يفعله.
(راجع الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٣ ص ٣٥).

متعلقاتها. وفيه نظر لأن وجود المقدور حينئذ إما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور، أو الحاصلة وهو المطلوب.

ثم لا يخفى أن الكلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة.

الثاني: أن الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع[1] بمقدور وفاقاً.

الثالث: لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هذا خلف[2]. والوجهان متقاربان، وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة إنه إن أريد بامتناع الفعل حال[3] العدم وقيل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدومة وغير واقع فممنوع[4] لكنه لا ينافي المقدورية فإمكان الحصول من القادر وإن أريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بأن يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فإنه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود، وفي زمانه بأن يزول القعود[5] ويحصل القيام.

واحتجت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات:

الأول: إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق القدرة.

الثاني: بطلان التكليف لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقع تكليف ما لا يطاق، وهو باطل بالاتفاق لأن القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلاً عن عمومه.

---

(١) سقط من (أ) جملة (ولا شيء من الممتنع).
(٢) سقط من (أ) جملة (هذا خلف).
(٣) في (ب) على بدلاً من (حال).
(٤) في (ب) فمسلم بدلاً من (فممنوع).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (القعود).

الثالث: كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لأن المقارن[1] للأزلي أزلي بالضرورة.

فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة.

قلنا: لا، بل إنما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات، ولو سلم فيكون إلزامياً.

والجواب عن الأول بعد تسليم أن معنى[2] تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجاده هو أن المستحيل إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، وأما بهذا الإيجاد فلا. وعن الثاني أن من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به أن يكون مقدوراً بالفعل حال التكليف، بل أن يكون جائز الصدور عن المكلف مقدوراً له في الجملة كإيمان الكافر، بخلاف خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به أصلاً، وقريب من هذا ما يقال إن معنى كون المكلف به[3] مشروطاً بالقدرة أن يكون هو أو ضده متعلق القدرة، وهاهنا قد[4] تعلقت القدرة بترك الإيمان.

وعن الثالث بمنع الملازمة، وإنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله، كون الأولى كذلك.

وقد يجاب بأن الكلام إنما هو في تعلق القدرة، والأزلي إنما هو نفس

---

(١) المقارنة: عملية ذهنية تقوم على ربط موضوع بآخر برابط واحد لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وقد يشمل هذا الربط موضوعين أو أكثر.
والقضية المقارنة في المنطق: هي القضية التي تدل على أن موضوعاً من الموضوعات يتميز بحمل إحدى الصفات عليه بدرجة أكبر أو أصغر من درجة حملها على غيره.
والقضية المقارنة: قضية مركبة من قضيتين مثال ذلك قولنا: إن الألم شر، وثانيتهما قولنا: إن هذا الشر أعظم الشرور، والبرهان على القضية المقارنة يحتاج إلى البرهان على جزأيها.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (معنى).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قد).

القدرة، وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارناً حادثاً، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث، أو حدوث القديم، ولو حمل ما قال الآمدي: إن القدرة القديمة وإن كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي إنما تتعلق بالأفعال الممكنة، والفعل في الأزل غير ممكن، فلا تتعلق به في الأزل، بل فيما لايزال، على هذا المعنى لم يرد عليه[1] اعتراض المواقف بأن فيه التزام ما التزمه المعلل مع بيان سبب له في القدرة القديمة، فليجز في الحادثة أيضاً سبب آخر وبأن الفعل في الأزل وإن امتنع لكنه أمكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجاز تعلق القدرة به، فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق، نعم: يرد أن الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا: فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه، وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي إذا نسب إلى المقدور كان صدوره عن القادر، وإذا نسب إلى القدرة كان إيجابها للمقدور، وإذا نسب إلى القادر كان خلقه وإيجاده له، فإن هذا مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم أيضاً.

(قال: ويتفرع على كون القدرة مع الفعل أن الممنوع عن الفعل لا يكون قادراً عليه كالزمن، وإن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وإن لم يكونا ضدين.

وقالت المعتزلة: الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف، وليس فيه تبدل ذات أو صفة ولا طريان ضد للقدرة.

واتفقوا على أنها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الأوقات.

وجوز بعضهم تعليها بالضدين على البدل، وتردد أبو هاشم فجوز تارة أن تعلق[2] كل من القلبية[3] والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الأخرى، وتارة

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عليه).

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) في (ب) العينية بدلاً من (القلبية).

لمتعلقاتها من غير تأثير في متعلقات الأخرى، وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق أنه إن أريد بالقدرة القوة[1] التي هي[2] مبدأ الأفعال بطريق الإيجاد، وتسمى القدرة المؤثرة، أو بطريق جري العلة[3]، وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه، وبعده وتتعلق بالمقدورين، ونسبتها إلى الضدين على السواء، وإن أريد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على أحد الوجهين فهي مع الفعل، ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة إلى المقدورات).

أي الذي منع من فعل من[4] يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادراً عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين أو مثلين، أو مختلفين، فإن ما نجده في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر.

واعترض بأنه إن أريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الإمام: إن مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح، وإن أريد تغاير الحالتين بالذات، والمفهوم، أو كون القدرة اسماً بمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولاً بالاشتراك، ولم يقل به أحد.

ذهبت المعتزلة إلى أن الممنوع قادر، والمنع لا ينافي القدرة، وإنما ينافي المقدور سواء كان المنع بل ما به المنع عدمياً كانتفاء شرط وقوع المقدور، أو وجودياً ضداً له كالسكون للحركة، أو مولداً للضد كالثقل[5] المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية.

واستدلوا بأنا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي[6] والزمن[7]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (القدرة).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (ب) العادة بدلاً من (العلة).

(٤) في (ب) بزيادة حرف (من).

(٥) في (ب) كالنقل وهو تحريف.

(٦) في (ب) الشيء بدلاً من (المشي).

(٧) زمن: الرجل يزمن من أصابته الزمانة فهو زمن، وأزمن الشيء مضى عليه زمان، والزمانة: العاهة. ويقال: هو زمن الرغبة ضعيفها فاترها!.

العاجز عنه، وما ذاك إلا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز، وبأن المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته، ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وقد كان قادراً حال المشي، فكذا مع القيد لأن القدرة من صفات النفس.

وأجيب عن الأول بأن الفرق عندنا عائد إلى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فإنه وإن كان ارتفاع العجز ممكناً ممكناً لكن لم تجر العادة بذلك.

وعن الثاني: يمنع عدم التغير في الصفة.

واتفقت المعتزلة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الأوقات إذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد.

واختلفوا في تعلقها بالضدين، فجوز أكثرهم تعليقهما بهما على سبيل البدل[1]، إذ لو لم يمكن القادر على الشيء قادراً على ضده لكان مضطراً إلى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه هذا خلف.

وتردد أبو هاشم فزعم تارة أن كلاً من القدرة القائمة بالقلب، والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع أفعال محلها دون محل الأخرى، بمعنى أن القائمة بالقلب تتعلق بالإرادات والاعتقادات مثلاً دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس.

وتارة أن كلا منهما يتعلق بالجميع إلا أنها لا تؤثر إلا في أفعال محله مثلاً

---

(١) البدل: لغة العوض، وبدل الشيء غيره، والخلف منه، قال سيبويه: إن بدلك زيد أي بديلك زيد، والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله. والأصل في الإبدال جعل الشيء مكان شيء آخر.

والبدل في اصطلاح الفلاسفة: الشيء الذي تجعله مكان غيره، أو تأخذه عوضاً عنه، وقد استعمل الفيلسوف (تين) لفظ الإبدال في كتاب العقل. باعتبار أن البدل: إشارة أو علامة تساعدك على إجراء أعمال ذهنية مختلفة من دون أن تحتاج إلى التفكير في الشيء المدلول عليه والحروف التي نستعملها في علم الجبر أبدال تقوم مقام الكميات، والألفاظ أبدال تنوب عن الصور الذهنية.

القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع اتحاد[1] أفعال الجوارح بها لفقد الشرائط، والقائمة بالجوارح بالعكس.

وتارة أن القائمة بالقلب[2] تتعلق بجميع أفعال القلب، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع أفعال الجوارح.

وتارة أن القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح جميعاً وإن لم تؤثر في أفعال الجوارح، والقائمة بالجوارح لا تتعلق بأفقعال القلب، وإلى القولين الأخيرين أشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية، وأراد بالحكمين التعلق بجميع أفعال محله، خاصة والتعلق بجميع أفعال محله، ومحل الأخرى وأورد الإمام الرازي كلاماً حاصله: إنه[3] إن أريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل، فلا شك في كونها[4] قبل الفعل ومعه وبعده. وفي جواز تعلقها بالضدين. (وإن أريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين[5]). بال بالمقدورين مطلقاً ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك إلا أن الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة. (بمعنى الإيجاد فسرنا التأثير والمبدائية بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة[6]). وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل أن القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوماً أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة.

---

(١) في (ب) إيجاد بدلاً من (اتحاد).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (القلب).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (إنه).
(٤) سقط من (أ) لفظ (في).
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)
(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث الثالث

العجز ضد القدرة

(قال: المبحث الثالث:

العجز[1] ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو رأي أبي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن، والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة، وله أن يمنع ذلك في الممنوع، أو يجعل الفرق أن من شأنه القدرة بخلاف الزمن.

ويتفرع عن التضاد ما نقل عن الشيخ، وإن كان خلاف الظاهر أن متعلق العجز هو الموجود، حتى إن الزمن عاجز عن القعود بمعنى أن فيه صفة[2] تستعقب القعود لا عن قدرة، ويبطله القطع بأن عجز المتحدين إنما هو عن الإتيان بمثل القرآن، والتزام اشتراك اللفظ بين[3] تلك الصفة، وعدم القدرة خلاف اللغة).

الجمهور على أن العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل.

وعند أبي هاشم هو عدم ملكة للقدرة، وليس في الزمن صفة متحققة تضاد

---

(١) العجز من كل شيء: مؤخره. قال تعالى: ﴿كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ والعجز أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر أي مؤخره كما ذكر في الدبر. وصار في العرف اسماً للقصور عن فعل الشيء اوهو ضد القدرة، وأعجزته وعجزته وعاجزته. جعلته عاجزاً.

(٢) في (ب) ضعفاً.

(٣) في (ج) عن بدلاً من (بين).

القدرة، بل الفرق أن الزمن ليس بقادر، والممنوع قادر بالفعل، أو من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق.

ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب إليه الشيخ الأشعري من أنه إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال [1] محض، فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم.

ولا خفاء في أن هذا مكابرة، وأن العجز على تقدير أن يكون وجودياً وإن لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعقله بالمعدوم كالعلم والإرادة، ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين لمعارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله، لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدمياً يتعلق بالمعدوم دون الموجود، وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجودياً يتعلق بالموجود دون المعدوم[2] خلاف العرف واللغة. ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال.

قال: وفي تضاد النوم للقدرة تردد، إذ قد يصدر عن النائم بعض الأفعال، ويمتنع الأكثر).

---

(١) الخيال: الشخص، والطيف وصورة تمثال الشيء في المرآة، وما تشبه لك في اليقظة والمنام من صور.
والخيال أيضاً: الظن والتوهم وهو يدل على الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنه.
والخيال عند الفلاسفة القدماء: قوة النفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، ونحن نسمي ذلك تخيلاً وله نوعان، أحدهما تمثيلي والآخر مبدع.
والخيال عند الصوفية: هو الوجود، لأن الناس كما قيل نيام لا يرون في هذه الدنيا إلا خيالاً فإذا ماتوا انتبهوا.

(٢) العدم: ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى الشيء، والعدم الإضافي أو المقيد، هو المضاف إلى شيء كقولنا عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثر. قال ابن سينا: البالغ في النقص غايته. فهو المنتهي إلى مطلق العدم فبالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق (الاشارات ٦٠: ٧٠). وقال أيضاً: وأما العدم، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة.
(راجع النجاة ص ١٦٤).

لا خفاء في جواز بعض الأفعال عن النائم، وامتناع الأكثر، واختلفوا فيما يصدر.

فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له، وأن النوم لا يضاد القدرة، ونفاه الأستاذ أبو اسحاق ذهاباً إلى التضاد كالعلم والإدراك.

وتوقف القاضي وبعض الأصحاب، وللمعتزلة في القدرة تفريعات وتفاصيل لا نطول الكتاب بذكرها.

(قال: ويضادها الخلق من جهة أنه ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس بسهولة، ومن غير روية، وان نسبته إلى الطرفين لا تكون على السوية).

يريد أن من الكيفيات النفسانية الخلق، وفسر بملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقاً كغضب الحليم، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة أو يكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة، أو يفتقر في صدور الفعل عنه إلى فكر وروية كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بالعطاء الشهرة، ولكا كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية، وكانت نسبتها إلى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بأنها تضاد الخلق مضادة مشهورة.

وهذا ما قال في التجريد [1] أن القدرة تضاد الخلق لتضاد أحكامها.

(قال: ومنها: اللذة [2] والألم وهما بديهيان، وقد يفسران بإدراك

---

(١) كتاب تجريد الكلام. للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفي سنة ٦٧٢ هـ.

أول الكتاب: أما بعد حمد واجب الوجود الخ قال: فإني مجيب إلى ما سألت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام وسميته تجريد العقائد وهو على ستة مقاصد. والكتاب له شروح كثيرة.

(راجع كشف الظنون ج١ ص ٢٤٦ وما بعدها).

(٢) اللذة مقابلة للألم، وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية فلا يعرفان بل تذكر خواصهما وشروطهما وأسبابهما.

الملائم والمنافي من حيث هما كذلك فهما نوعان من الإدراك اعتبر فيهما إضافة تختلف بالقياس إلى المدرك وإضافة لذات الملائم أو المنافي لا صورتهما والحق أنا نجد حالة هي اللذة، ونعلم أن ثمة إدراكاً للملائم واما انهما نفسه، أو أمر حاصل به.

وهل يحصل بغيره، ففيه تردد.

وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية ويبطله الالتذاذ بإصابة مال، أو مطالعة جمال من غير طلب وشوق).

أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات، وقد يفسران قصداً إلى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم إدراك المنافي من حيث هو مناف، والملائم للشيء كماله الخاص أعني الأمر اللائق به [1] كالتكيف بالحلاوة للذائقة، وتعقل الأشياء على ما هي عليه للعاقلة، وقيد بالحيثية لأن الشيء قد يكون ملائماً من وجه دون وجه فإدراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو، والمراد بالإدراك الوصول إلى ذات الملائم لا إلى مجرد صورته، فان تخيل اللذيذ غير اللذة، ولذا كان الأقرب ما قال ابن سينا: إن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك [2]، فذكر مع الإدراك النيل. أعني الإصابة والوجدان، لأن إدراك

= وقد قيل: إن اللذة إدراك الملائم من حيث إنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر.

(راجع تعريفات الجرجاني).

وقال ابن سينا: اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك.

(راجع الاشارات ص ١٩١).

(١) في (ب) بزيادة لفظ (به).

(٢) راجع الإشارات ص ١٩١.

الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ، بل إنما يتم بحصول ذاته. وذكر الوصول لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط، بل هي إدراك حصول اللذيذ للملتذ، ووصوله إليه، والفرق بين الكمال [1] والخير هو أن حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه براءة ما لذلك الشيء من القوة إلى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثراً خير، ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيستلذ به، وإن لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به، ولهذا يحصل من شيء معين لذة، أو ألم لزيد دون عمرو وبالعكس، فكل من اللذة والألم نوع من الإدراك اعتبر فيه إضافة إلى ملائم، أو مناف يختلف بالقياس إلى المدرك، وإصابة ووجدان لذات الملائم، أو المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه، وبقيد الحيثية يندفع ما يقال: إن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر [2] عن الأدوية، وهي تلائمه وتنفعه، وذكر الإمام بعد الاعتراف بأن اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة نسميها باللذة، ونعرف أن هناك إدراكاً للملائم لكن لم يثبت لنا أن اللذة نفس إدراك الملائم أو غيره، وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له، أم لا؟ وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر؟.

---

(١) الكمال: مصدر كمل، وهو حال الكامل، ويطلق على ما يكمل به النوع في ذاته أو في صفاته، فالذي يكمل به النوع في ذاته يسمى بالكمال الأول لتقدمه على النوع، والذي يكمل به النوع في صفاته يسمى بالكمال الثاني.
والكمال الأول يسمى عند أرسطو (انتلشيا) وهو حال الموجود المتحقق بالفعل، أو هو الصورة أو العلة التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل ومنه قول ابن سينا: النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى.
والنفس الحيوانية. كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.
والنفس الإنسانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكامنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.
(راجع النجاة ٢٥٨).

(٢) في (أ) تغيره وتينفر بدلاً من (تضره وتنفر).

ثم قال: والأقرب أن الألم ليس هـو نفس إدراك المنافي ولا هـو كاف في حصوله، لأن التجارب الطبية قد شهـدت له [1] بـأن سوء المـزاج الرطب غيـر مؤلم مـع أن هناك إدراك أمـر غير طبيعي، وستتكلم على ذلـك، وزعم محمد ابن زكريا أن اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية[2] إلى حالة طبيعية، وبه صرح جالينوس [3] في مواضـع من كلامـه، وهو معنى الخـلاص عن الألـم، وذلك كالأكل للجوع، والجماع لدغدغة المنى أوعيته.

وأبطله ابن سينا وغيره بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، وحالة غير طبيعيـة كما في مصـادفة حـال ومطالعـة جمـال من غيـر طلب وشـوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك ببالـه قط [4] لا جزئيـاً ولا كلياً، وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة، وقد يحصل ذلك التبدل من غير لـذة كمـا في حصـول الصحـة على التـدريـج وفي ورود المستلذات من الـطعــوم والروائح والأصوات وغيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك، وقـد عرض لـه شـاغل عن الشعـور والإدراك قالـوا: وسبب السهو أخـذ ما بـالعرض مكـان ما بـالذات، فـان الألـم واللذة لا يتمـان إلا بـإدراك، والإدراك الحسي خصـوصـاً اللمسي لا يحصـل إلا بانفعـال عن العند [5]، ولـذلك متى استقـرت الكيفيـة الموجبة لذلك لـم يحصل الانفعال [6] فلم يحصل الإدراك بل تحصـل لذة ولا ألـم.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) في (أ) بزيادة (طبيعية).

(٣) سبق أن ترجم له في هذا الجزء.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (قط).

(٥) في (ب) الضد بدلاً من (العند).

(٦) انفعل مطاوع فعل، تقول: فعلت الشيء فانفعل، كقولك: كسرته فانكسر وقـد أطلق أولا على إحدى مقولات أرسطو (أن ينفعل) وهي ضد مقولة (أن يفعل).

قال ابن سينا: الانفعال: هو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة كالتقطع والتسخن.

(راجع النجاة ص ١٢٨).

وقال الغزالي: هو نسبة الجوهر المتغير إلى الجوهر المغير فإن كل منفعل فمن فاعل وكل متسخن ومتبرد فمن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجلسة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة تغير والتغير قد يكون من كيفية إلى كيفية. =

وبالجملة فلما لم تحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا أنها نفسه، ولا خفاء في إمكان معارضة هذا الكلام بالمثل، ودفعها بما سبق من الوجهين.

(قال: ثم كل من اللذة والألم ينقسم إلى الحسي والعقلي حسب الإدراك، والعقلي أقوى لأن المعقولات أكثر وإدراك العقلي أكمل[1] وكلاهما من الكيفيات النفسانية لأن المحسوس في الحسي هو ما يلتذ به، أو يتألم لا نفس اللذة أو الألم).

فإنه ينقسم إليهما فينحصر فيهما عند أرباب البحث، أما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما، والوهم بصورة شيء يرجوه إلى غير ذلك.

وأما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضاً كمالاً وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله[2] من الواجب تعالى بقدر الاستطاعة، ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة أعني الوجود كله تمثلاً مطابقاً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق ولا شك أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال، ولحصول هذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية، وأما الألم فهو أن يحصل له ضد هذا الكمال، ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم إذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية أكثر كمية، وأقوى كيفية أما الأول: فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد لا يتناهى.

وأما الثاني: فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول، والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام، فتكون الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم، فكذا

(راجع معيار العلم ص ٢٠٩ : ٢١٠).

وقال الجرجاني: الانفعال هو الهيئة الحاصلة للمتأثر من غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعاً.

(راجع التعريفات).

(١) في (أ) و (ب) لكل وهو تحريف.

(٢) في (ب) ما يتعلق بدلاً من (ما يتعقله).

اللذات التابعة لهما وبحسب هذا تعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات وأما أن العالم قد لا يلتذ بالإدراكات، ولا يتألم بالجهالات فعله لانتفاء بعض الشروط، والقيود المعتبرة في كون الإدراك لذة أو ألماً.

فإن قيل: الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية. قلنا: المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها أو يتألم، كالحلاوة والمرارة مثلاً.

وأما نفس اللذة والألم التي هي من جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها.

(قال: والحسي [1] من الألم سيما اللمس يسمى وجعاً وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحاد أو البارد لأن الرطب واليابس انفعاليات.

نعم: قد يؤلم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبيض تفرق لاتصال بخلاف الرطب فإن ما يستعقبه من التمديد إنما هو بالمادة بخلاف المتفق، أعني ما استقر في جوهر العضو، وأبطال المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي، وذلك لأن شرط انفعال الحاسة عن المحسوس المخالفة في الكيف).

لا شك أن لفظ اللذة أو الألم بحسب اللغة إنما هو للحسي دون العقلي، وأما بحسب العرف فالظاهر أنه بحسب المعنوي حيث يؤخذ الإدراك أعم من الإحساس والتعقل، ولا يرد الاعتراض بأن المدقوق. (قد يتعقل أن فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم لأن الحاصل [2]). بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو إدراك

---

(١) المحسوس ما يدرك بالحواس، ويرادفه الحس، ويقابله المعقول وجمعه محسوسات. قال ابن سينا: المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس وتنطبع فيهما فتدركها القوة الحاسة. (راجع النجاة ٢٦١).

وقال التهانوي: المحسوس هو الحس أي المدرك بالحس.

(راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

ملائم لا مناف، وإنما المنافي هوية الحرارة الغريبة وليست بمدركة، وإن كانت حاصلة لأنها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن ألم.

وقيل: الاشتراك لفظي، والتفسير إنما هو للحسي خاصة، وأما الوجع فمختص بالحسي في العرف أيضاً، بل الأظهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض، وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه يرادف الألم، فلذا قلنا: الحسي من الألم سيما اللمسي يسمى وجعاً.

واتفقت كلمة الأطباء على أن كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة، وأن لا سبب له[1] سواهما، إما بحكم الاستقراء، وإما بالاستدلال وإن كان ضعيفاً، وهو أن كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل، والهيئة التي بها تتأتى الأفعال على ما يجب.

فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلاً لاعتدال المزاج، وهو سوء المزاج، أو للهيئة وهو تفرق الاتصال.

وإنما اختلفوا في أن كلاً منهما يصلح سبباً بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا.

أو السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط، وسوء المزاج إنما يكون سبباً بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الأطباء، أو بالعكس أي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط، والتفرق إنما يكون سبباً بواسطته. وإلى هذا مال الإمام الرازي وجمع من المتأخرين.

وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات أعرضنا عنها مخافة التطويل، وتفاصيلها في شرح القانون[2] واشترط ابن سينا في سوء المزاج[3]

(١) في (أ) بزيادة لفظ (له).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتابه القانون الفصل الثالث في علامات الأمزجة الجزء الأول ص ١١٤، وأيضاً ما كتبه في الفن الثالث في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ ط مؤسسة الحلبي وشركاه.

(٣) عبارة ابن سينا في كتاب القانون «وقد يمكن أن يتعرف من حال أظافر اليدين في لينها =

المؤلم أن يكون حاراً، أو بارداً، لا رطباً أو يابساً، وأن يكون مختلفاً لا متفقاً.

أما الأول: فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية، وفيه بحث لأنه إن أريد أنهما ليست فاعليتين والمؤلم بالذات فـاعل فيشكـل بجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الأمراض فليكـونا سببين للوجـع بذلك المعنى، من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه، وفي سوء المزاج الحار أو البارد.

وأما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحـار والبارد وتفرق الاتصال كذلك، وإن أريد أن الوجـع إحساس مـا، والإحساس انفعـال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل إطباق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات فعند خروجهما عن [١] الاعتدال يكونان متنافيين، فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألماً ثم ذكر ابن سينا أن: سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة التقبيض [٢] تفرق الاتصال المؤلم بالذات.

واعتـرض بأن الرطب أيضاً [٣] قد يستتبعه بـواسطة التمـديد الـلازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون المـوجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

وأما الثاني: فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم، ولـذلك يسمى بـالمتفق

= وخشونتها ويبسها حال مزاج البدن ان لم ذلك بسبب غريب على أن الحكم من اللين والصـلابة متوقف على تقدم صحة دلالة الاعتـدال في الحرارة والبـرودة فإنـه إن لم يكن كذلـك أمكن أن يلين الحار الملمس الصلب والخشن فضلاً عن المعتدل بتحليله فيتوهم أنه لين بالطبع ورطب، وأن يصلب البارد الملمس اللين فضلاً عن المعتدل إجماده الخ».

(كتاب القانون ـ١ ص١١٦).

(١) في (ب) من بدلاً من (عن).

(٢) في (ب) النقص وعبارة ابن سينا (التقبيض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

والمستوى حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام، وذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة، وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة، فلا إحساس فلا ألم، وأيضاً المنافاة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب ليتحقق إدراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الألم، وأيضاً الدق[١] أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قوية، ولأنها تستعمل فيها مبردات أقوى مما يستعمل في الغب، ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق[٢] لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به.

وأيضاً المستحم في الشتاء يشمئز[٣] بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به، ثم إنه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم إذا استعمل ماء حاراً تأذي به، ثم بعد ذلك يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده وتألم به، وذلك لما ذكرنا. واعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمنافاته، ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها، وكذا في كل زمان.

وهذا بخلاف ما يحدث دفعة لكثرته يكون مدركاً ثم[٤] يستمر إدراكه ما دام مختلفاً.

(قال: واعترض الامام الرازي بأن التفرق[٥] عدمي، وبأن من دوام الاغتذاء والتحلل تفرقاً كثيراً في الأعضاء، ولا ألم وبأن الألم قد يتأخر عن التفرق كما في

---

(١) في (ب) الذوق وهو تحريف.

(٢) في (ب) الذوق بدلاً من (الدق).

(٣) في (ب) يقشعر بدلاً من (يشمئز).

(٤) في (أ) لم بدلاً من (ثم).

(٥) الفرقة بالضم: الافتراق، وفرق بينهما فرقاً وفرقاناً: فصل. وقوله تعالى: ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾ أي يقضى، وقوله تعالى ﴿وقرآناً فرقناه﴾ أي فصلناه وأحكمناه، وقوله تعالى: ﴿وإذا فرقنا بكم البحر﴾ أي فلقناه، وقوله تعالى ﴿فالفارقات فرقاً﴾ أي الملائكة تنزل بالفرق بين الحق والباطل.

القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بأن التفرق حركة، بعض الأجزاء عن البعض على أن الممتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصاً في المدوم والمراد أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير ألف واستمرار وقد أدرك من جمعه كونه منافياً فهو مؤلم، ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ لا إشكال).

إشارة إلى دفع الشبه التي أوردها الإمام على كون تفرق الاتصال سبباً للوجع، فمنها: أن التفرقّ يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

وأجيب: أن الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدمياً، ولو سلم فلا محالة يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجعاً بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج، وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها.

ولو سلم فالعدمي لا يلزم أن يكون معدوماً ليمتنع كونه علةللوجودي، ولوسلم فالمراد بالسبب ها هنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد، ولا امتناع في أن يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج.

ومنها أنه: لو كان سبباً للوجع لكان الإنسان دائماً في الوجع لأنه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل، لأن الاغتذاء والنمو إنما يكون بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنما يكون بانفصال أجزاء عن الأعضاء.

لا يقال: هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم أو لا يحس بألمه لا سيما وقد صار مألوفاً بدوامه.

لأنا نقول: كل تفرق وإن كان صغيراً لكن جملتها كثيرة جداً، ولو كان التفرق حين ما كان مألوفاً غير مؤلم لكان تفرق كذلك، لأن حكم الأمثال واحد.

ومنها: أن التفرق لو كان سبباً بالذات لما تأخر عنه الأثر بحسب الزمان.

واللازم باطل لأن قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعاً في غاية السرعة لا يحس منه بالألم إلا بعد لحظة. ريثما [1] يحصل سوء المزاج.

وجوابهما: أنا لا نعنى بكون تفرق الاتصال سبباً للوجع بالذات أنه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه أصلاً، بل نعني أن القدر المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حاس[2] مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن يصير مستمراً مألوفاً. ويشترط أن يدرك من جهة كونه منافياً لكيفية العضو فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج، وإن كان إيلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو، كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن[3] لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس، أو يكون مألوفاً لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافياً وتفرقاً، بل من جهة كونه ملائماً ونافعاً[4] للبدن ببقاء الصحة والقسوة وبقاء البدن، من الفضول.

وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الفساد.

كيف: والتفرق [5] الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك وأما قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة فإن كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الألم. وإن كانت بدونه فلا إشكال.

ألا ترى أن من انصرف فكرته إلى أمر مهم [6] شريف كالتأمل في مسألة علمية، أو خسيس كاللعب بالنرد[7] والشطرنج[8]، أو بتوسط كالابتلاء بوجع أقوى

---

(١) في (ب) ربما وهو تحريف.

(٢) في (ب) خاص بدلاً من (حاس).

(٣) في (ب) إذ بدلاً من (أن).

(٤) في (ب) تابعاً بدلاً من (نافعاً).

(٥) في (أ) والتعرف بدلاً من (التفرق).

(٦) في (ب) ألهم بدلاً من (مهم).

(٧) النرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين تعتمد على الحظ وتنقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفص (الزهر) وتعرف عند العامة ب (الطاولة).

(٨) الشطرنج: لعبة تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعاً وتمثل دولتين متحاربتين باثنين وثلاثين قطعة تمثل الملكين والوزيرين والخيالة والقلاع والفيلة والجنود.

أو الوقوع في معركة والاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش، وكثير من المؤذيات، وكذا المستلذات.

ومنها: أنه لو كان سبباً لكانت الجراحة العظيمة أقوى إيلاماً من لسعة العقرب، لكون التفرق في الجراحة أكثر وجوابه أن ذلك [1]: إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب أيضاً لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة.

الصحة والمرض

(قال: منها الصحة والمرض.

أما الصحة فعرفها ابن سينا [2] بأنها ملكة أو حال تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة يعني أن [3] جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ أو دونها لا كما هو رأي البعض [4] من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لأجلها الأفعال غير فارقة، وقدم الملكة لأنها أشرف وأغلب، والمتفق على كونها صحة، وفيما زعم الإمام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة، وأما تخصيصها بالإنسان فيما قال: إنها هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فبالنظر إلى أنها المبحوث عنها في الطب [5]، والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الإسناد إلى الأفعال فلا دور.

والدلالة بكلمتي عن ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على أن

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (أن).

(٢) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون في الفصل المفرد في سبب الصحة والمرض وضرورة الموت الجزء الأول ص ١٤٨ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٤) في (أ) بزيادة حرف (من).

(٥) راجع ما كتبه ابن سينا في كتاب القانون الجزء الأول ص ٢ عن حد الطب في الفصل الأول من التعليم الأول من الفن الأول من الكتاب الأول.

الأول فاعلي والثاني مادي أو الأول آلي والثاني فاعلي، وأما المرض فجعله تارة ملكة أو حالة مضادة للصحة، وتارة عدم ملكة لها بناء على أنه قد يطلق على زوال الصحة، وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبدأ للآفة في الأفعال، وعلى تقدير التضاد فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد أنواعهما ما يدل على أن كليهما أو المرض خاصة من قبيل المحسوسات، أو غير الكيفيات وهو تسامح).

أي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض.

أما الصحة فقد عرفها ابن سينا في أول القانون بأنها: ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو لترديد المنافي للتحديد، بل للتنبية على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة، ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مألوفة فأورد ما هو صحة بالإنفاق وهذا ما قيل: إن جنسها هو المسمى بالحال أو الملكة، وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الإمام إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة بحسب [1] الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات [2] الصحة، بل في بعض عوارضها.

لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ [3] وعدمه وإنما قدم الملكة على الحال في الذكر مع أنها متأخرة [4] عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولاً حالاً ثم تصير ملكة لأن الملكة لرسوخها أشرف من الحال، ولأنها أغلب في الصحة وقال الإمام: لأنها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولأنها غاية الحال، والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الإمام من أنه يتناول صحة النبات أيضاً وهو ما إذا كان أفعاله من الجذب [5] والهضم سليمة ليس بمستقيم لأن الحال والملكة

---

(١) في (أ) تحت وهو تحريف.

(٢) في (ب) مقولات بدلاً من (مقومات).

(٣) في (ب) الموضوع بدلاً من (الرسوخ).

(٤) في (ب) متنافرة بدلاً من (متأخرة).

(٥) في (ب) الجدب بالدال بدلاً من (الذال).

إنما تكونان من الكيفيات النفسانية، أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به، وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم إلا أن يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية، أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح.

وأما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة نكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة، فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الإمام: أن الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس، وتعريف غير محسوس بالمحسوس جائز، وأما الاعتراض بأن قوله: تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال وقوله: من الموضوع مشعر بأنه الموضوع أعني البدن أو العضو.

فأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن الصحة مبدأ فاعلي، والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه.

وثانيهما: أن الموضوع قابل[1] والصحة واسطة بمنزلة العلة لفاعليته والمعنى يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع وتحقيقه أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها أفعالها إلا بشركة من موضوعاتها، فالمسخن هو النار، والنارية علة لكون النار مسخنة. فالمراد أن الصحة علة لصيرورة البدن مصدراً للفعل السليم. وهذا المعنى واضح في

(١) في (أ) قابل بدلاً من (فاعل).

عبارة القانون[1] في التعريف الثاني، وأوضح منه عبارة الشفاء لأن اللام أوضح في التعليل من الباء، وهي من عن. فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الظهور. والإمام إنما أورده على العبارة الأولى فما ذكر في المواقف أن الصحة ملكة أو حالة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها سليمة. وأن الإمام أورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي وأما المرض فقد عرفه ابن سينا بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة [2] تصدر عنها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة، وذكر في موضع من الشفاء [3] أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم محض [4] لست أعني من حيث هو سوء [5] مزاج أو ألم، وهذا مشعر بأن بينهما تقابل الملكة والعدم، ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه الإمام، هو أن الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال، وعند المرض تزول تلك الهيئة، وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الأفعال، فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة، وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد، وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، وإلا فالإشكال بحاله. وقيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر أو تقابل التضاد بحسب الشهرة، وهو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد، ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخلف تحت جنس واحد قريب [6] وقد صرح بذلك

---

(١) كتاب القانون: للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبدالله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ. وأوله الحمد لله حمداً يستحق بعلو شأنه. وقد تكلم فيه في الأمور العامية الكلية في قسمي الطب أعنى النظرى والعملى، ثم تكلم في كليات أحكام قوى الأدوية ثم في الأمراض، وقد شرحه الإمام فخر الدين الرازي، وقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي. (راجع كتاب كشف الظنون ص ١٣١٢).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حالة) وعبارة ابن سينا: المرض هيئة في بدن الإنسان مضادة لهذه وحالة عنده ليست بصحة ولا مرض (راجع قانون الطب جـ ١ ص ٧٤).

(٣) سبق التعريف بكتاب الشفاء في هذا الجزء.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (محض).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (سواء).

(٦) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

ابن سينا حيث قال: إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدماً للآخر كالسكون للحركة، والمرض للصحة. لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأن المرض أيضاً وجودي كالصحة، ولا خفاء في أن بينها غاية الخلاف، فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية.

واعترض الإمام بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض [1] المفردة ثلاثة: سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال، ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة. أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة، وإما اتصاف البدن بها وهو من مقولة أن ينفعل، وأما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عن عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال، وليس شيء منها داخلاً تحت الحال والملكة، وكذا اتصاف البدن بها، وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة [2] برأسها، والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والانصاف من أن ينفعل، ولم يتعرض للانسداد، وكأنه يجعله من الوضع أو أن ينفعل، وأما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقولة أصلاً، ولذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضداً لها. هذا حاصل [3] تقرير الإمام. لا ما ذكر في المواقف من أن سوء المزاج، وسوء التركيب، وتفرق الاتصال. إما من المحسوسة

---

(١) عبارة ابن سينا كما ذكرها في قانون الطب: إن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة: الأول جنس الأمراض المسنوبة إلى الأعضاء المتشابهة الأجزاء وهي أمراض سوء المزاج الخ. (راجع جـ ١ص ٧٤).

(٢) الوضع: مقولة من مقولات أرسطو، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان مثل القيان والقعود (راجع النجاة ص ١٢٨ لابن سينا).

وقيل الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عند القيام والقعود، فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنده. (راجع تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ(حاصل).

أو الوضع أو عدم التركيب،[1] فإنه اختصار مخل، والعذر بأنه لم يقيد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان، لأن قولنا: سوء التركيب إما مقدار يخل بالأفعال، أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بياناً للمحتملات، بل للانقسام فليفهم، وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقياً أن تقسيم المرض إلى سوء المزاج، وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح، والمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الأمور وتنقسم باعتبارها، وهذا ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع، وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج، أو المزاج المعتدل أنه من المحسوسات.

الواسطة بين الصحة والمرض

(قال: (ثم المعتبر) في المرض إن كان عدم سلامة جميع الأفعال لم يثبت الواسطة وإن كان آفة الجميع يثبت).

قد اختلفوا في ثبوت الواسطة [2] بين الصحة والمرض، وليس الخلاف في ثبوت حالة، وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحياة إلى غير ذلك، مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض، بل يصدق عليه أنه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس [3] كما للناقهين والمشايخ والأطفال، ومن ببعض أعضائه آفة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (التركيب).

(٢) الواسطة: عند الأصوليين قسمان: الواسطة في الثبوت، وهي أن يكون الشيء واسطة أي علة لثبوت وصف لشيء آخر في نفس الأمر.
الواسطة في الإثبات وهي ما يقرن بقولنا: (لأن) حين يقال: لأنه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا: (لأنه) هو الواسطة في الإثبات مثل قولنا: العالم حادث لأنه متغير، فالمتغير هو الواسطة.

(٣) جالينوس: هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء بعد أبقراط. قال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل. كان جالينوس من الحكماء اليونانيين الذين كانوا في الدولة القيصرية بعد بنيان رومية، ومولده ومنشؤه (بغرغامس) وهي مدينة صغيرة من جملة مدائن آسيا شرقي قسطنطينية، وكان جالينوس في دولة نيرون قيصر، وهو السادس من القياصرة الذين ملكوا رومية. وطاف جالينوس البلاد وغزا مع ملك رومية لتدبير الجرحى وكانت له مجالس عامة خطب فيها وأظهر من عمله بالتشريح ما عرف به فضله وبان عمله. من كتبه (الكيموس) و (علاج التشريح).

دون البعض. ورد عليه ابن سينا بأنه أهمل الشرائط التي يجب أن تراعى في حال ماله وسط، وما ليس له وسط، وهي أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه، وأن يكون الجزء واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض إنسان واحد، واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء مختلفة [1] معينة في زمان واحد، وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب، بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتم بذلك العضو أو الأعضاء سليمة، وأن لا يكون ليس كذلك، فهناك واسطة، وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب، أو لا يكون معتدل المزاج، سوى التركيب، إما لثبوت أحدهما دون الآخر، أو لانتفائها جميعاً، فليس بينهما واسطة هذا كلامه، وقد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة، إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال، أو عن هيئة بها يكون شيء من الأفعال مألوفاً، ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ، وأما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع أفعال العضو، أعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مألوفة، فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليماً دون البعض، وإن اعتبر آفة أفعال جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر، وعلى هذا يكون الاختلاف مبنياً على الاختلاف في تفسير المرض، وكلام الإمام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه أن يكون النزاع لفظياً فمن نفى الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد، أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الأفعال سليمة، وبالمرض أن لا يكون كذلك، ومن أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال [2] تكون أفعالها سليمة، وبالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها مألوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا تثبت الحالة الثالثة إلا أن يحدوا الصحة كما يشتهون

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مختلفة).

(٢) في (ب) بزيادة (يصدر عنها الأفعال).

ويشترطوا شروطاًما بهم إليها حاجة ،وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال[1] لتخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليماً دون البعض ومن كل عضو، ولتخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض، وفي كل وقت لتخرج صحة من يصح شتاء، ويمرض صيفاً، ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج صحة المشايخ والأطفال والناقهين.

الكيفيات النابعة من انفعالات النفس

(قال: (ومنها الفرح)

والغم [2] والغضب والخوف والحزن والهم ونحو ذلك، ولا بحث فيها.

قد تعرض للنفس كيفيات نابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من النافع والضار كالفرح، وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن، طلبا للوصول إلى الملذ، والغم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفاً من مؤذ واقع، والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج طلباً للانتقام، والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل هرباً من المؤذي واقعاً كان أو متخيلاً، والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً، والهم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر يتصور منه يقع أو شر ينتظر، فهو مركب من جاء وخوف [3] فأيهما غلب

---

(١) عبارة ابن سينا في هذا الصدد: أن الصحة هي هيئة يكون بها بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة (جـ ١ ص ٧٤).

(٢) الغم: الكرب، والجمع: غموم ومن دعائه (صلى الله عليه وسلم) «يا فارج الهم ويا كاشف الغم» وقد ورد في القرآن على وجوه: الأول: غم الصحابة **﴿فأثابكم غماً بغم﴾**. الثاني: المدال من ذلك الغم بالأمن **﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً﴾**. الثالث: تطييب قلوبهم وتفريحهم بزوال الغم **﴿ثم لا يكن أمركم عليكم غمة﴾** الرابع: غم أهل النار وذلك الذي ما بعده غم **﴿إن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها﴾**.
(راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٤ ص ١٤).

(٣) الخوف: توقع مكروه عن أمارة مظنونة أو معلومة، كما أن الرجاء والطمع توقع محبوب عن أمارة

على الفكر تحركت النفس إلى جهته، فللخير المتوقع إلى الخارج والشر المنتظر إلى الداخل، فلذلك قيل: إنه جهاد فكري، والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج، لأنه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح أولاً إلى الباطن ثم يخطر بباله أن ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانياً، وهذه كلها إشارة إلى ما لكل من الخواص واللوازم، وإلا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيراً ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب، والغم انقباضه، والغضب[1] غليان الدم إلى غير ذلك.

= مظنونة أو معلومة، ويضاد الخوف الأمن. عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله ﴿الذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة﴾ أهو الذي يسرق ويشرب الخمر ويزني قال: لا يا ابنة الصديق: ولكنه الرجل يصوم ويصلي ويتصدقُ ويخاف أنْ لا يقبل منه.

(١) الغضب: ثوران دم القلب إرادة للانتقام قال تعالى: ﴿فباءوا بغضب﴾. وقال ابن عرفة: الغضب من المخلوقين شيء بداخل قلوبهم ويكون منه محمود ومذموم فالمذموم ما كان في غير الحق.

القسم الثالث

الكيفيات المختصة بالكميات

(قال: (القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات).

أعني التي لا يتصور عروضها لشيء إلا بواسطة الكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء، وكالتقعير والتقبيب، والزاوية، أو المنفصلة كالزوجية والفردية، وقد يعد منها الحلقة [1] أعني مجموع الشكل واللون باعتبار أن الشكل يختص بالكم لكونه هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، وكذا اللون فيمن يخصه بالسطح، واعتد بهذا المركب خاصة بما فيه من وحدة، بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح).

وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط [2] والتقعير [3] والتقبيب للسطح، وكذا الزاوية على ما سيأتي أو للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى إن اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون إلا باعتبار ما فيه من هذه [4] الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه:

الأول: أن أحد جزئية أعني الشكل، وإن كان من الكيفيات المختصة بالكم

---

(١) في (ب) الخلقة.

(٢) في (ب) الحط وهو تحريف.

(٣) قعر البئر عمقها، وقعرت الشجرة: قلعتها من أصلها فانقعرت، قلت ومنه قوله تعالى: ﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾.

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (هذه).

بناء على كونه عبارة عن هيئة إحاطة حد أي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد أو حدود أي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع، وغيرهما من الأشكال الحاصلة من إحاطة خطين أو أكثر لكن لاخفاء في أن جزءه الآخر. أعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات.

والجواب أن مبني ذلك على ما قيل إن اللون من خواص السطح، ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملون، ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة، وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت الإشارة إليه، هذا ولكن الأظهر أن اللون قد ينفذ في عمق الجسم.

الثاني: أن الكلام في الكيفية المفردة إذ لو اعتبر [1] تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من أنواعها.

والجواب: أنهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح [2] عدوا المركب منهما نوعاً واحداً بخلاف مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء، أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك.

الثالث: أن عروض الخلقة لا يتصور إلا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم، فإنها إنما تفتقر إلى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة إلى الطبيعي والرياضي والإلهي.

والجواب: أن الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية، وهي المبحوث عنها في قسم

---

(١) في (أ) إذا اعتبر وهو تحريف.

(٢) الحسن يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان، وكذا ضد الحسن وهو القبح الأول: كون الشيء ملائماً للطبع حسن كالحلو، وما كان منافراً له قبيح كالمر، وما ليس شئياً منهما فليس بحسن ولا قبيح. كأفعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض، والثاني: كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح، والثالث: كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما.

الرياضيات، ومنها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية شيء مخصوص كالخلقة، وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم، واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون، أو الشكل المنضم إلى اللون، أو كيفية حاصلة من اجتماعهما، وهذا أقرب إلى جعلهما نوعاً على حدة.

الشكل من الكيفيات

(قال: (وبعضهم)

على أن الشكل [1] من الوضع.

الجمهور على أن الشكل من الكيفيات بناء على أنه الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه إلى الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما، ثم تفسير الدائرة بأنه سطح محيط به خط في وسطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية. وتفسير المثلث بأنه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا، وذلك لأن الشكل ههنا بمعنى المشكل، وأما حقيقته فإنما تنقسم إلى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة، وليس أيضاً عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أو إلى الأمور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة [2]، ومال إليه الإمام، وذلك لأن

---

(١) الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته، والشكل أيضاً هو المثل والشبيه والنظير. قال ابن سينا: مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعني شكله وهيئته (النجاة ص ٢٦٤). وقال: والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة.

(راجع رسالة الحدود).

والشكل المنطقي: هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر، والحد الأكبر.

والشكل في العروض: هو حذف الحرف الثاني والسابع من فاعلاتن ليبقى فعلات.

(٢) هو ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابىء أبو الحسن طبيب فيلسوف، ولد عام ٢٢١ هـ ونشأ بحران وحدثت له مع أهل مذهبه الصابئة أشياء أنكروها عليه فحرم عليه رئيسهم دخول الهيكل فخرج من حران وقصد بغداد فاشتغل بالفلسفة والطب، صنف نحو ١٥٠ كتاباً منها الذخيرة في علم الطب، وأكثر كتبه الهندسة والموسيقى، وكان يحسن السريانية، وأكثر اللغات الشائعة في

الحدود ليست أجزاء للجسم ولا للسطح.

فإن قيل: النسبة مأخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك.

أجيب بمنع الصغرى، وإنما يتم لو كان المذكور في تعريفه حداً حقيقياً له.

واعترض على تعريفه بأنه إنما يتناول الأشكال الجسمية دون السطحية.

وأجيب: بأن المراد بالجسم ههنا هو التعليمي لأنه بالذات معروض الحدود السطحية كما أن السطح معروض الحدود الخطية[1]، وإنما خصَّ التعليمي بالذكر دون الخط السطح لأنه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما مر، فالتحقيق أن الشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالسطح أو الجسم. والحدود على الأول خطوط، وعلى الثاني سطوح، والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة أم السطح أم الجسم المحاط فيه تردد.

الزاوية من الكم

(قال: (والزاوية من الكم)

لقبولها القسمة، ففسرت بسطح أحاط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة[2] من غير أن يتحدا. والمراد أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هي المتحدب[3] من ذلك السطح. ورد بأنه يجوز أن يكون قبولها القسمة لا لذاتها. كيف وقد انتفى فيها لازم الكم، وهو عدم البطلان بالتضعيف. ولذا فسرت بهيئة إحاطة الخطين بالسطح عند الملتقى).

يعني ذهب بعضهم إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات، ففسروها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير أن يتحد الخطان. وهذا مراد من قال إنها سطح ينتهي إلى نقطة، ولا خفاء في أن هذا صادق على غير موضع تماس الخطين أيضاً من الشكل، وليس بزاوية فمرادهم أنها

= عصره، ترجم كثيرا منها إلى العربية. توفي عام ٢٨٨ هـ.
(راجع طبقات الأطباء ١: ٢١٥: ٢٢٠).

(١) في (ب) الخطوط بدلاً من الحدود.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة).

(٣) في (ب) المتحدب.

ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح من به قال إنها المنحدب أي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة.

وأجيب: بأنا لا نسلم [١] أن قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح، ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم، وهو أنها تبطل بالتضعيف، ولا شيء من الكم كذلك. أما الكبرى فلأن التضعيف زيادة في الكم لا إبطال له. وأما الصغرى فلأن الحادة [٢] تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً إلى قائمة أو منفرجة، وكل منهما يبطل بالتضعيف، مرة [٣]: أما القائمة فلا لتقاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطاً واحداً. وأما المنفرجة فلتأديهما إلى ذلك، لأن تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه. ولا يتصور ذلك إلا بزيادة كل ما هو أقل منه، فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة بالضرورة، وحدوث الحادة [٤] في الجانب الآخر لا ينافي ذلك، وأيضاً لا شك أن الزاوية جنس [٥] قريب للثلاثة، فإذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن الأخريان منه، والمحققون على أنها من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحطين بالسطح الملتقيين على نقطة، وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحاً وقابلاً للتجزي والمساواة والمقاومة بالذات، فمبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وما ذكر اقليدس [٦] من أن الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة. وأما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط أو الهيئة الحاصلة عند ذلك.

---

(١) في (أ) لاثم بدلاً من (لا نسلم).
(٢) في (ب) الجادة وهو تحريف.
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (مرة).
(٤) في (ب) الحادث.
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (جنس).
(٦) اقليدس: من أشهر رياضي اليونان، وجد قبل المسيح بعدة قرون، ترجم عنه العرب كتباً رياضية غاية في النفع، نقل كتابه في الرياضة حنين بن إسحاق فجاء العلامة ثابت بن قرة في حوالي سنة ٢٠١هـ فنقحه وهذبه وسهل مصاعبه. قال الشهرستاني إنه أول من تكلم في الرياضيات وأفردها علماً نافعاً في العلوم. ومن كلامه: الجزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التي في الامكان عسيرها ويسيرها.



القسم الرابع

الكيفيات الاستعدادية

(قال: (القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية).

وهي استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة أو على أن يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة، ويسمى القوة، فالمشترك كيفية بها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله قبل أو على أن يفعل كالمصارعة، فالمشترك [1] استعداد جسماني كامل نحو أمر من خارج ورد بوجهين.

الأول: أن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم بالصناعة، وقدرة على الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وصلابة الأعضاء، وهي راجعة إلى الأول.

الثاني: أن الحرارة قوة شديدة على الأطراف مع أنها من المحسوسات،

---

(١) المشترك هو اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على آلة البصر، ينبوع الماء، وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ٤٦ : ٤٧).

والاشتراك بين الشيئين، إن كان بالنوع يسمى مماثلة، كاشتراك بين زيد وعمرو في الإنسانية، فإن كان بالجنس يسمى مجانسة، كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية، وإن كان بالعرض، فإن كان في الكم يسمى مساواة، كاشتراك ذارع من خشب، وذراع من ثوب في الطول، وإن كان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان والحجر في السواد، وإن كان بالمضاف يسمى مناسبة، كاشتراك زيد وعمرو في بنوة بكر، وإن كان بالشكل يسمى مشاكلة، كاشتراك الأرض والهواء في الكرية، وإن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة، وهو أن لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك، وإن كان بالأطراف يسمى مطابقة.

(راجع تعريفات الجرجاني).

ومبناهما على كون الأقسام الأربعة للكيف متباينة بالذات).

أي التي من جنس الاستعداد لأنها مفسرة باستعداد شديد على أن ينفعل أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة أو سرعة، وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة، أو على أن تقاوم ولا تنفعل أي تهيؤ للمقاومة وبطء للانفعال كالمصحاحية والصلابة، وذلك هو الهيئة التي بها [1] صار الجسم لا يقبل المرض، ويتأبى عن الانغماز ويسمى القوة، فإذا حاولنا ذكر أمر يشمل القسمين، ويخصهما. قلنا كيفية يها يترجح القابل في أحد جانبي قبوله ومبنى ذلك على أن القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات، والجمهور على أنها داخلة فيه، فالأمر المشترك بين الأقسام الثلاثة هو أنها استعداد جسماني كامل نحو أمر من [2] خارج أو مبدأ جسماني به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه مترجح به، واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين : -

الأول: أن المصارعة مثلاً يتعلق بالعلم بتلك الصناعة [3]، والقوة القوية على تلك الأفعال، وهما من الكيفيات النفسانية، وبصلابة الأعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها [4]، وذلك عائد إلى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث.

الثاني: أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق، فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات. أعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين، ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على أن الكيفيات المحسوسة المساة بالانفعاليات أو الانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات،

---

(١) في (أ) بزيادة (بها).
(٢) في (أ) بزيادة (حرف الجر من).
(٣) في (ب) المصارعة.
(٤) في (ب) وثقلها بدلاً من (نقلها).

والكيفيات الاستعدادية، أقسام من الكيف، متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليها الآخر، وإلا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية، والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات، وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات، الاستعدادية. كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات [1].

---

(١) الحسيات: جمع الحس. وتسمى المحسوسات وتطلق في القضايا على معنيين. الأول: هو القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر أو الباطن، وهي كلها أحكام جزئية حاصلة من المشاهدات فإذا كانت بواسطة الحس الظاهر سميت محسوسات، وإذا كانت بواسطة الحس الباطن سميت وجدانيات، مثل شعورنا بأن لنا فكرة وإرادة وخوفاً وغضباً.

الثاني: ما للحس مدخل فيه فيتناول التجريبيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات.



الفصل الرابع

في الأين
وفيه مبحثان

١ـ الكون وجوده ضروري
٢ـ الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك.



حقيقة الأين

قال: (الفصل الرابع في الأين) [1]

وهو الكون في الخير وسلوكه على طريقين: الأول للمتكلمين وهو مبحثان:

المبحث الأول

(المبحث الأول: الكون وجوده ضروري وأنواعه أربعة لأن حصول الجوهر في الحيز إن اعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر فإن أمكن تخلل ثالث بينهما، فافتراق على تفاوت أقسامه في القرب والبعد، وإلا فاجتماع، ومن أسمائه المجاورة والمماسة على الأقرب.

---

(١) أين سؤال عن مكان، فإذا قلت: أين زيد، فإنما تسأل عن مكانه وهو إحدى مقولات أرسطو، أطلقه الفلاسفة على المحل الذي ينسب إليه الجسم، فقال ابن سينا: الأين: هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق.

راجع النجاة ص ١٢٨).

وقال الغزالي: من الأين ما هو أين بذاته، ومنه ما هو مضاف، فالذي هو أين بذاته كقولنا: زيد في الدار أو في السوق، وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق وأسفل ويمنه ويبيره، ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته.

(راجع معيار العلم للغزالي ص ٢٠٧).

وقال ابن رشد: ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم إلى المكان فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان، ولا هو من المضاف، فأن أخذ من حيث هو متمكن لحقته الإضافة، وصارت هذه المقولة بجهة ما، داخلة تحت مقولة الإضافة. مختصر ما بعد الطبيعة ص ٨).

وهو النسبة إلى المكان أعني كون الشيء في الحيز، وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان:

أحدهما للمتكلمين، والآخر للفلاسفة، وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى، لا نطول الكتاب بذكرها، بل نقتصر على ما بهما. فنقول:

المتكلمون يعبرون عن الأين، أعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية، وقد حصروه في أربعة أنواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث، فهو الافتراق، وإلا فالاجتماع، واعتبر مكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء، فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان.

وعلى الثاني: إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فهو الحركة، وإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز، فالسكون، فيكون السكون حصولاً ثانياً في حيز أول، والحركة حصولاً أول في حيز ثان، وأولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقاً بل تقديراً كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً، فلا يحصل في حيز ثان، وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثان.

فإن قيل: إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقاً.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي [1] وتحقيقه، أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث

(١) سبق الترجمة له.

الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه، ثم الاجتماع لا يتصور إلا على وجه واحد، والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد، حتى ينتهي غاية القرب إلى المجاورة التي هي الاجتماع، ومن أسمائها المماسة أيضاً، على ما يراه الأستاذ أبو إسحق وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من أن المماسة غير المجاورة، بل هي أمر يتبعها ويحدث عقيبها، وظاهر عبارة المواقف يشعر بأن المجاورة افتراق حيث قال: الافتراق مختلف فيه [1] قرب وبعد متفاوت ومجاورة.

العرض لا يقوم بمحلين

(قال) (وقيامه بواحد)

إذ كل من الجوهرين اجتماع يقوم به، وإن لم يعتبر بالنسبة إلى آخر، فإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، أو في آخر فحركة، فالسكون حصول ثان في حيز أول، والحركة حصول أول في حيز ثان).

قد يتوهم أن الجتماع الجوهرين عرض [2] قائم فيلزم العرض الواحد بمحلين، فنفي ذلك بأن لكل من [3] الجوهرين اجتماعاً يقوم به مغايراً بالشخصي للاجتماع القائم بالآخر.

(قال: (وأما الحصول).

أول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر، وقال القاضي [4] وأبو هاشم [5] بل سكون، لأنه مماثل للحصول الثاني، ويلزم كون الحركة مجموع سكنات، لأن السكون الأول أيضاً في الحيز الثاني سكون، والتزم

---

(١) في (ب) فمنه بدلا من (فيه).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عرض).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (من).

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر الباقلاني، ت ٤٠٣ هـ. وقد سبق الترجمة له.

(٥) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، ت ٣٢١ هـ. سبق الترجمةله.

ذلك حتى قيل بأن كل حركة سكون ولا عكس، والتضاد إنما هو بين السكون في الحيز والحركة منه لا إليه، فإنها عينه.

واعترض بأنه لو صح ذلك لزم أن يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة كالأول، والقول بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحير معتبر في الحركة لا يدفع الالزام).

لاخفاء في أن قولهم حصول الجوهر في الحيز إذ لم يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر، فإما أن يكون مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز، أو في حيز آخر ليس بحاصر لجواز أن لا يكون مسبْوقاً بحصول أصلا، فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة، كما فرضنا أن الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق.

وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سكون لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه، وإلى هذا يؤول ما قال الأستاذ أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقاً بحصول آخر في ذلك الحيز، وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر، بل طريقه أن يقال إنه [1] إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر، فحركة، وإلا فسكون. ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً. فالأول أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون، أو يقال إنه[2] إن كان حصولاً أول في حيز ثانٍ فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث وتخرج الأكوان المتلاحقة في الأحيان المتلاصقة. أعني الأكوان التي هي أجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات، وذلك لأنه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث

(١) في (أ) بزيادة (إنه).

(٢) سقط من (أ) لفظ (إنه).

في السكون أن يكون عبارة من مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن أجزاء الحركة، اللهم إلا أن يبني ذلك على أن الكون الأول في الحيز الثاني، يمثل الكون الثاني فيه، وهو سكون وفاقاً، فكذا الأول، ويكون هذا إلزاماً لمن يقال بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول، فكذا في الحيز الثاني، فالتزم القاضي ذلك، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيز الثاني، وهو الدخول فيه سكون، وبنى على ذلك أن كل حركة سكون من حيث إنها دخول في حيز وليس كل سكون حركة، كالكون الثاني. فإن قيل: الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه.

أجيب: بأن التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقاً بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه، وأما بين الحركة إلى الحيز[1] والسكون فيه فلا تغاير فضلاً عن التضاد لأنها عبارة عن الكون الأول فيه وهو تماثل الكون[2] السكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق.

واعترض الآمدي[3] بمنع الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لأنا لا نسلم أنه أخص صفاتهما النفسية. كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقاً، لكونه خروجاً من الحيز الأول، فلو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضاً حركة، ولا قائل به.

فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الأول دون الثاني.

قلنا: فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الأول، وحاصلة أن الكلام إلزام لمن يقول بتماثل الحصولين، وبإن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك، وذكر

---

(١) سقط من (أ) لفظ (إلى الحيز). (٢) في (ب) بزيادة لفظ (الكون).

(٣) عبارة الآمدي: « هذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه». ثم قال: «ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات».

في المواقف [١] أنه إذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم: إن الحركة مجموع سكنات (فإن أراد أن السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءاً للحركة، فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها، فغلط من باب إيهام العكس لأن معنى قولهم هي مجموع سكنات [٢]) أن كل جزء لها سكون، وهو لا يستلزم أن يكون كل سكون جزءاً لها. وإن أراد أن مجرد الحصول الأول في الحيز الأول يكون حينئذ حركة، مع أنه ليس مجموع سكنات فله وجه.

فإن قيل: هذا وارد على التقدير الآخر أيضاً، وهو أن يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر، لأن الحصول في هذا الحيز سواء قيد المسبوقية بالحصول في حيز آخر، أو بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز أو لم يقيد بشيء أصلاً فهو واحد لا مجموع.

قلنا: مرادهم أن الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم، إنها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة، هذا لا يتأتى إلا على [٣] تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق. وتوجيه اعتراض الآمدي حينئذ أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز واحد [٤] لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني [٥] جزءاً من الحركة كالأول.

---

(١) عبارة صاحب المواقف: «إلا أن يعتبر في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز إلا أن تكون مسبوقة في الحصول في حيز آخر».

(راجع كتاب المواقف الفصل الأول من المرصد الرابع الذي خصصه للمقولات النسبية ص ١٦٨ ج٦).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إلا على).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الثاني).

للمتحرك حصولات على الاستمرار دون الاستقرار

(قال (والتحقيق)

إن للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار، فإن أريد بالحركة ما هو المحقق منها، فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر، وإن أريد الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، فهو الحصولات المتعاقبة في الأحياز المتتالية، ثم إن جعل السكون اسماً للحصول من غير اشتراط لبث، فالحركة سكون [1] أو مجموع سكنات، وإن اشترط فلا. وحينئذ فالسكون هو الحصول الثاني، أو مجموع الحصولين فيه تردد، ثم الحق أن حقيقة السكون في الأربعة واحد. وإنما التمايز بالحيثيات حتى أن الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة، ومن أطلق القول بتضاد الأكوان، أراد أن الأكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لأن الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان، وبحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين، وأيا ما كان فلا يجتمعان، ومبنى ذلك على أن المماسة ليست من الأكوان وإلا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر، فإن منعه على ما نقل عن البعض مكابرة).

سيجيء في طريق الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ أو المنتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده، وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ إلى المنتهى، والمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والناظر إلى الثاني إنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة، ويسمى بالإضافة إلى الحيز السابق خروجاً، وإلى اللاحق دخولاً، ثم منهم من سمى مثل [2] هذا الحصول سكوناً من غير أن يعتبر في مسماه اللبث، والحصول بعد

---

(١) في (أ) فالحكوت وهو تحريف.　　(٢) في (أ) بزيادة لفظ (مثل).

الحصول في حيز واحد، وكانت الحركة بالمعنى الأول سكوناً، وبالمعنى الثاني مجموع سكنات، وكان الحصول في أول زمان الحدوث سكوناً ومنهم من اعتبر ذلك، وفسر السكون[1] بالحصول في حيز بعد الحصول فيه، فلم تكن الحركة ولا أجزاؤها، ولا الحصول في آن الحدوث سكوناً، ثم ظاهر العبارة أن السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد، لكن الأقرب أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنه مجموع الحصولين. قال ثم الحق يعني أن إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجاز لأن حقيقة الكون، أعني الحصول في الحيز واحدة، والأمور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لافصول منوعة، بل ربما لا يوجب تعدد الأشخاص، فإن الكون المشخص [2] قد يكون اجتماعاً بالنسبة إلى جوهر، وافتراقاً بالنسبة إلى آخر، وحركة أو سكوناً من جهة كونه مسبوقاً بحصول في حيز آخر أو في ذلك الحيز بل حركة وسكوناً إذا لم يشترط في السكون اللبث.

فإن قيل: كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي وأشياعه قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربعة.

قلنا: مرادهم الأكوان المتمايزة في الوجود، ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع [3] ولو من جهة التماثل لأنهم احتجوا على ذلك بأن الكونين إن أوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان، فلا يجتمعان كالحصول الأول والثاني في حيز واحد لأن كلاً منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز، وإن أوجب كل منهما تخصيصه بحيز إخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول [4] الجوهرين في آن واحد في حيزين.

فإن قيل: أليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكوان ستة هي مماساته لها، فإن من منع ذلك ولم يجوز مماسة

---

(١) في (ب) الكون.

(٢) في (أ) بزيادة (المشخص).

(٣) سقط من (ب) لفظ (الاجتماع).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (حصول).

جوهر لأكثر من جوهر تفادياً عن لزوم التجـزي، فقد كـابر متقضى العقـل بل الحس، فإن تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك.

قلنا: القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المماسة منها أمراً اعتبارياً.

المبحث الثاني

الباطن من أجزاء المتحرك متحرك

(قال: المبحث الثاني:

الحق أن الباطن من أجزاء الجسم المتحرك متحرك، والمستتر على الأرض، أو الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لإطباق المقر والعرف على ذلك، والخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن. وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور أو الباطن من الحاوي، وأن الحركة هل تحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة، أم لا بد أن يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك. وليس مراد المخالف أني أجعل لفظ الحيز أو الحركة اسماً لهذا المعنى، بل إن حقيقة ما وضع الاسم في الأصل بإزائه هو مبدأ[1] هذا فلا يكون نزاعاً في التسمية).

يشير إلى أمرين اختلفوا في كل منهما أنها حركة أو سكون[2].

الأول: حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (مبدأ).

(٢) السكون ضد الحركة، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد، فإذا قر الشيء في المكان وانقطع عن الحركة وصفته بالسكون، وإذا كانت القوى المؤثرة فيه متضادة ومتعادلة وصفته بالتوازن لذلك قيل: إن في كل سكون توازناً كما أن في كل توازن سكوناً وثبوتاً واستقراراً.

الثاني : حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الأجسام كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري، وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح، والحق أن الأول حركة، الثاني سكون بشهادة العقل والعرف.

وقد يستدل على الأول بأنه لو كان ساكناً مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك أي انفصال بعض الأجزاء عن البعض، وبأن الأجزاء الباطنة في الأجزاء الظاهرة، وهي في الحيّز فتكون الباطنة أيضاً فيه، وقد انتقل منه إلى آخر، وعلى الثاني بأنه لو كان متحركاً لزم التحرك في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الأجسام المحيطة[1] به عليه، بأن يتحرك البعض عليه آخذاً من يمنته إلى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف.

احتج المخالف في الأول بأن الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الأجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز وأجيب بأن حيز الكل حيزه، وقد فارقته، وفي الثاني بأنه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر، ولا معنى للحركة سوى هذا وبأنه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة أو ملزومها.

وأجيب: بأن حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه، ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني إنما يكون حركة إذا كان بزواله عن الأول دون العكس، وبأن تبدل المحاذيات إنما يستلزم الحركة إذا كان من جهة المتحيز بأن يزول من محاذاة إلى محاذاة، فظهر أن الخلاف في الأول عائد إلى الخلاف في حيز الجزء الباطن إنه حيز الكل، أعني البعد المشغول به أو الجواهر المحيطة به أم ماله خاصة من البعد أو الأجزاء المحيطة به[2].

وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة، وتبدل المحاذيات بذلك أم الجواهر

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (به).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (به).

المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي، وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على أن يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة، أم يحصل بأن يزول الحيز عنه، وعن محاذاته، وعلى الأول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين، وعلى الثاني لا يمتنع كما إذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة، والبعض يسرة على ما يلزمه الأستاذ أبو إسحق، وإن شدد غيره النكير عليه حقاً فإن العقل جازم بأن ذلك ليس بحركه وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلى جهتين، وما ذكر في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي، لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز أو الحركة، أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أنا نجعله اسماً لذلك، وإلا لما كان لجلعه من المسائل العلمية، والاستدلال عليه بالأدلة العقلية معنى بل تحقيقاً للماهية التي وضع لفظ الحيز أو الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها، وإثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين يحكم بأن هذا في حيز، وذاك في حيز[1] آخر وأن هذا متحرك وذاك ساكن.

---

(١) في (أ) بزيادة (في حيز).

الأين عند الفلاسفة

وفيه مباحث:

المبحث الأول: الأين حقيقي.

المبحث الثاني: الحركة الخروج من القوة إلى الفعل.

المبحث الثالث: لا بد للحركة ما منه وهو المبدأ.

المبحث الرابع: تعلق الحركة بما فيه وما منه وما إليه.

المبحث الخامس: من لوازم الحركة الكيفية.

المبحث السادس: السكون بين الحركتين المستقيمتين.

المبحث السابع: الجسم حركتان إلى جهة أو جهتين.

المبحث الثامن: السكون في الأين.



أقوال الفلاسفة في الأين

قال: (الطريق الثاني للفلاسفة) وهو مباحث:

المبحث الأول

(الأين حقيقي إن لم يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز، وإلا فغير حقيقي ككون زيد في الدار أو في البلد أو في العالم، ويكون جنسياًو ونوعياً وشخصياً ككون الشيء في المكان أو في الهواء، أو في هذه الدار، ويقبل التضاد كفوق وأسفل، والاشتداد كالأتم فوقية).

المبحث الثاني

(قيل الحركة[1] الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيراً يسيراً أو لا دفعة، وبناه على أن تصور هذه المعاني التي حاصلها الاتصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور، وقيل كمال أول لما هو بالقوة، من حيث هو بالقوة، وأريد بالكمال حصول ما لم يكن، واحترز بالأول عن الوصول، فإنه يحصل ثانياً، والتوجه أولاً،[2] ونبه بقيد القوة على أنه لا بد لمتعلق الحركة من مطلوب يتوجه إليه، وأن يبقى شيء منه بالقوة، ولقيد الحيثية على أن كون الحركة كمالاً

---

(١) الحركة: عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها كمال أول لما بالقوة أي لمحل يكون بالقوة، من حيث هو بالقوة.

(راجع المواقف ج٦ ص ١٨٩).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أولا).

للمتحرك، إنما هو في الوصول الذي له بالقوة فتخرج كمالاته التي ليست كذلك، كالمربعية مثلاً، والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الإطلاق، وتحقيقه لا تمييزه،[1] وتصويره عند العقل، فلا يضيره كون المعرف أخفى، وكون الكمالين. أعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظراً إلى أن حال الجسم بالنسبة إلى كل نقطة من حيث طلبها توجه، ومن حيث الحصول عندها وصول).

والمبحث ا لأول منه غني عن الشرح، وأما الثاني فبيانه أن بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل على التدريج أو يسيراً يسيراً أو لا دفعة، وبنى ذلك[2]على أن معنى هذه الألفاظ واضح عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة، ونظر بعضهم إلى أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة، ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن وهو طرف الزمان، وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دورياً. ففسرها بأنها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلاً، ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، فيكون حصولها كمالاً، واحترز بقيد الأولية عن الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكانان، إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الأصول فهو كمال أول، والوصول كمال ثان. ثم إن الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير، والسلوك إليه، فلا بد من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجهاً إليه، ومن أن يبقى من ذلك التوجه ما دام موجوداً شيء بالقوة، إذ لا توجه بعد الوصول، فحقيقة الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة، وبأن لا يكون المتأدى إليه حاصلاً بالفعل، فتكون الحركة بالفعل كمالاً للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدى إلى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالاً أول لما بالقوة،

---

(١) في (ب) لا غير بدلاً من (لا تمييزه).

(٢) سقط من (ب) لفظ (ذلك).

لكن من جهة أنه بالقوة، لا جهة أنه بالفعل، ولا من جهة أخرى، فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته أو في شكله أو نحو ذلك، بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة، أعني الحصول في المكان الآخر، واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية[1] فإنها كمال أول للمتحرك الذي لم يصل إلى المقصد، لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل.

واعترض أولاً بأن ماهية الحركة، وإن لم تكن بديهية واضحة عند العقل، لكن لا خفاء في أن ما ذكر في هذا التعريف ليس بأوضح منها بل أخفى.

وثانياً: بأنه لا يصدق على الحركة المستديرة إذ لا منتهى لها بالفعل، فلا يتحقق كمال أول وثان. وأجيب: بأن هذا ليس تعريفاً للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها أو تحصيل صورتها عند العقل، بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة أينية كانت[2] أو غير أينية فلا يضره كون تصوره أخفى من تصور ماهية الحركة، ولا كون الكمال الأول والثاني في بعض أقسام الحركة، أعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لأن كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالاً أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالاً ثانياً.

(قال: وحاصل هذا المعنى:

كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع

---

(١) الصورة في اللغة الشكل والصفة والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية ، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادىء النظر بالحس، على حين أن الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون ما حل فيه.

(راجع تعريفات الجرجاني).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كانت).

متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في آخر، وحقيقته أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الغرض[1] على قياس المسافة والزمان، وقد يقال الحركة لما يتوهم من كليته المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى، ولا وجو لها في الأعيان، لأنها قبل الوصول لم يتم، وعنده قد انقضت، وأما الأول فوجوده ضروري، وعدم حصول المنقضى، واللاحق مع انتفاء الحاضر لأنه إن لم ينقسم لزم الجزء، وإن انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقاً كيف والمنقضى ما فات بعد الكون، واللاحق ما هو بصدد الكون).

يشير إلى أن ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة، فإن لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة أي يوجد المتحرك ما دام متحركاً، ولا يجتمع متقدمه مع متأخره، وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر، وحقيقته كون في الوسط ينقسم إلى أكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، وثانيهما الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى. والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهي لم توجد الحركة بتمامها فإذا انتهى، فقد انقطعت الحركة وبطلت، بل في الأذهان لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال، وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد، وأما بالمعنى الأول فوجودها ضروري يشهد به الحس.

فإن قيل: الحكم بالوجود في الخارج إما أن يكون على الماضي من

---

(١) في (أ) الغرض بدلاً من (الفرض).

الحركة أو على الآتي أو على الحاضر والكل باطل، أما الماضي والآتي فظاهر، وأما الحاضر فلأنه إن لم يكن منقسماً لزم الجزء الذي لا يتجزأ لانطباق الحركة على المسافة وإن كان منقسماً عاد الكلام.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه لا وجود للماضي والآتي، غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقاً، وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود.

المبحث الثالث

أحوال الحركة ولوازمها

(قال: المبحث الثالث:

لابد للحركة ما منه وهو المبدأ وما إليه وهو المنتهي وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك، وما له وهو المتحرك، ومن الزمان وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان، فإنها هناك بمنزلة المتبوع، وههنا بمنزلة التابع. أما المبدأ أو المنتهي فنسبة كل منهما إلى الحركة تضايف، وإلى الآخر تضاد، فيتضاد محلاهما. وإن اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة، أو تضادا بالذات أيضاً، كما في الحركة من البياض إلى السواد، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط).

الحركة تفتقر إلى ستة أمور[1]: ١ ـ ما منه الحركة وهو المبدأ[2]. ٢ ـ ما إليه الحركة وهي المنتهى[3]. ٣ ـ ما فيه الحركة وهو المقولية أي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع إلى صنف آخر. ٤ ـ ما به الحركة أي سببها الفاعلي وهو المحرك. ٥ ـ ما له الحركة أي سببها المادي وهو المتحرك. ٦ ـ الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لأن الحركة هنا بمنزلة المتبوع لكونها معروضاً للزمان وههنا

---

(١) راجع ما كتبه صاحب المواقف في افتقار الحركة إلى أمور ستة المقصد الخامس الجزء السادس ص ٢٢٩.

(٢) أي المبدأ.

(٣) وذلك أن اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون في الحركة المستقيمة.

بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به. أما المبدأ والمنتهى[1] فلكل منهما ذات وعارض. أعني وصف كونه مبدأ ومنتهى، والعارضان قد يعتبران بالقياس إلى الحركة وهو قياس تضايف، لأن المبدأ مبدأ لذى المبدأ وبالعكس، وكذا المنتهى، وقد يعتبر كل منهما بالقياس إلى الآخر فيتضادان إذ لا خفاء في مقابلهما، وليس من عقل الشيء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس، وليس أحدهما عاماً للآخر، فلم يبق إلا التضاد، والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة، إذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين، وبحسب آنين أو متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض إلى السواد، وكما في الحركة من غاية الذبول إلى غاية النمو، أو باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز إلى المحيط المتضادين من جهة كون الأول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه أو غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة إلى نقطة أخرى.

(قال: وأما المقولة[2]:

---

(١) المبدأ: اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادىء، ويطلق على السبب مادياً كان، أو صورياً أو غائياً، ومبدأ الشيء أوله ومادته التي يتكون منها، فالنواة مبدأ النخل والحروف مبادىء الكلام، والمبادىء هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته (ابن سينا الاشارات ٨٢).

وهي التي تتوقف عليها مسائل العلم ولا تحتاج إلى البرهان القاطع (تعريفات الجرجاني).

وللمبدأ عند الفلاسفة عدة معان.

الأول: هو المبدأ الزماني تقول: في البدء كان الكلمة (انجيل يوحنا الاصحاح الأول) ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ سورة ٣٠ آية ٢٧.

والثاني هو المعنى الوجودي ويطلق على العناصر التي تتألف منها الأشياء قال ابن سينا: والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده في نفسه إما عن ذاته، وإما عن غيره ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ويقوم به.

(راجع النجاة ص ٣٤٣: ٣٤٤).

(٢) المقولة: هي المحمول، ووجه اطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع وجمعها مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات أو المحمولات الأساسية التي يمكن اسنادها إلى كل موضوع وعددها عند أرسطو عشرة. وهي:

١ ـ الجوهر. ٢ ـ الاضافة. ٣ ـ الكم. ٤ ـ الكيف. ٥ ـ المكان (اين). ٦ ـ الزمان متى. ٧ ـ الوضع. ٨ ـ الملك. ٩ ـ الفعل. ١٠ ـ الانفعال. والمقولات عند كانت هي التصورات الكلية الأساسية التي يتضمنها العقل المحض.

فأربع الأول الأين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في الحركة الكرة على نفسها بأن تتبدل أوضاعها من غير أن يخرج عن مكانها.

فإن قيل: لكل جزء حركة أينية ضرورة تبدل أمكنتها، فكذا للكل.

قلنا: لو سلم أن هناك جزءاً بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء.

فإن قيل: فعلى هذا لا نسلم حركة الكل وتبدل وضعه وإنما ذلك للأجزاء.

قلنا: هو ضروري).

أي ما تنسب إليه الحركة من المقولات العشر أعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه إلى نوع آخر أو من صنف من نوع منه إلى صنف آخر، واقتصر الإمام على المتغير من صنف من المقولة إلى صنف آخر أي سواء كانا من نوعين أو من نوع، والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي[1]،وإن كان في كلام ابن سينا ما يوهم أنه تفرد بالاطلاع عليها. وبالجملة فالذي يحققها هو أن للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه، وإنما يتبدل بالتدريج نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه، إما محوية فقط كما في الفلك الأعظم وإما حاوية ومحوية كما في غيره، فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع، ولا نعني بالحركة في الوضع إلا التغيير من وضع إلى وضع على التدريج من غير تبدل المكان. فإن قيل: كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لأنه ليس إلا مجموع الأجزاء.

قلنا: لو سلم أن[2] هناك أجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل حكم[3] لا يستلزم ثبوته بمجموع الأجزاء كما مر غيره مرة. على أن ما ذكر لا يتم في الفلك الأعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي واللاحاوي له.

فإن قيل: الثابت بالدليل من حركات الأفلاك بالمشاهدة من حركة الكرة على

---

(١) الفارابي: هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين. ت ٣٣٩، وسبق الترجمة له.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

(٣) في (ب) جزء بدلاً من (حكم).

نفسها ليس إلا تبدل نسبة الأجزاء المفروضة، وإذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزماً ثبوته للكل فلا نسلم أن للفلك أو الكرة حركة وتبدل[1] من وضع.

قلنا: هو ضروري فإنه لا معنى لوضع الكل إلا هيئة نسبة أجزائه بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجية، ولا معنى لحركته في الوضع إلا تبدل ذلك على التدريج هذا. لكن يؤول على أن الحركة الأينية للأجزاء الفرضية حركة وضعية بالإضافة إلى الكل.

(قال: الثالثة الكم[2]:

والانتقال فيه إما من النقصان إلى الزيادة لورود مادته وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل، وإما بالعكس بانفصال مادته وهو الذبول أو بدونه وهو التكاثف).

الحركة في الكم تقع باعتبارين أحدهما النمو والذبول، وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك أن الانتقال في الكم[3] إما أن يكون من النقصان إلى الزيادة أو من الزيادة إلى النقصان، والأول إما أن يكون بورود مادته تزيد في كمية الجسم وهو النمو أو بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها، والثاني إما أن يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق أو بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها، ويتمسكون في إمكان التخلخل والتكاثف بأن الجسم مركب من الهيولي والصورة. والهيولي لا مقدار لها في نفسها وإنما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق[4] من الأسباب المعدة فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير إلى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف. وإنما بنوا ذلك على الهيولي لأنها عندهم محض تحايل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً من ذلك، بخلاف ماذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (تبدل).

(٢) الكم في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل الكيف وهو من مقولات العقل الأساسية.

(٣) في (أ) الحكم بدلاً من (الكم). (٤) في (ب) يتفق بدلاً من (ما سبق).

في نفسه كما هو عند الحس[1]، فإنه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينقل عنه، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام من أنه لا حاجة في ذلك إلى إثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائداً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً أو مركباً من الهيولى والصورة لأن نسبته إلى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولأنه إذا كان بسيطاً كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة، والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع، وانتقال الجزء إلى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف. نعم لا بد في ذلك من أن يصير الجزء منفصلاً إذ مع كونه جزءاً يمتنع أن يكون على مقدار الكل ضرورة[2]. وأما الاعتراض بأنه لو جاز ذلك لجاز أن تصير القطرة[3] على مقدار البحر وبالعكس.

فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك أن انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز أن يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه، كما جاز على القول بالهيولى أن يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه.

وبالجملة فالمقصود بيان إمكان التخلخل والتكاثف، وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على أن اشتراط الانفصال في إمكان انتقال الجزء إلى مقدار الكل محل نظر دقيق.

وقد يستدل على الوقوع بأن الماء إذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد إذا ذاب يعظم مقداره، وهو تخلخل، وبأن القارورة إذا مصت خرج منها هواء كثير، فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء، وإذا نفخت فيها دخلها هواء كثير، فلو لم يتكاثف لزم التداخل، أعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة.

قال: وقد يقال:

---

(١) في (أ) الحسن بدلاً من (الحس).
(٢) في (ب) صورة بدلاً من (ضرورة).
(٣) في (أ) الفطرة بدلاً من (القطرة).

التخلخل والتكاثف للانفشاش[1] والاندماج[2]، وهما مداخلة الهواء بتباعد الأجزاء وضده، وقد يكون ازدياد المقدار بورود الماء[3] المادة على نسبة طبيعية، وهو الورم[4] أو عليها، لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن ويقابله الهزال).

يعني قد يراد بالتخلخل الانغشاش أي تباعد أجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء، وبالتكاثف الاندماج أي تقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بيّنها من الجسم القريب، وهما من قبل الوضع لرجوعهما إلى هيئة نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض ثم لا يخفي أن هذا الانتقال بالنظر إلى الأجزاء حركة أينية، وأما بالنسبة إلى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وإن لم يكن نمواً، وفي الوضع بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة (الأجزاء بعضها مع البعض، كما للفلك بحسب الخارج حيث)[5]تبدلت نسبتها إلى الأمور الخارجة.

فإن قيل: فعلى الأول لا تنحصر الحركة في الكم في اعتبارات الأربعة.

قلنا: لا كلام في عدم الانحصار وفي أن قولنا الانتقال من النقصان إلى الزيادة، لورود المادة نمو ليس على إطلاقه، وإلى هذا يشير قولنا، وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي، وهو الورم أو على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الأقطار وهو السمن، فإنه وإن كان ازدياد طبيعياً بانضياف مادة الغذاء إلى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة، ولا يختص بوقت معين، ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو، ومقابل السمن هو الهزال[6]، فيكون انتقاضاً طبيعياً لكن لا في جميع

---

(١) فش الزق أخرج ما فيه من الريح وبابه رد، وانفشت الرياح خرجت عن الزق ونحوه.

(٢) دمج الشيء دخل في غيره واستحكم فيه وباله دخل وكذا اندمج وادمج بتشديد الدال، وأدمج الشيء لفه في ثوبه.

(٣) سقط من (أ) لفظ (الماء).

(٤) الورم واحد الأورام يقال ورم جلده يرم بالكسر فيهما، وهو شاذ وتورم مثله ورمه غيره توريماً.

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٦) الهزل: ضد الجد وقد هزل من باب ضرب، والهزال ضد السمن يقال هزلت الدابة على ما لم يسم فاعله هزالاً، وهزلها صاحبها من بال ضرب فهي مهزولة.

الأقطار. وقد يقال له الذبول أيضاً، وتحقيق الكلام أنـه إذا ورد على لجسم ما يزيد في مقداره، فإذا أحدثت الزيادة منافذ في الأصل فدخلت فيها، واشتبهت بطبيعة الأصل، واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو وزواله بسبب انفصال تلك الأجزاء عن أجزاء الأصل هو الذبول، وإذا لم يقو الغذاء على تفريق الأجزاء الأصلية والنفوذ فيها، بل انضم إليها من غير أن يتحرك الأعضاء الأصلية إلى الزيادة، وإن كان الجسم متحركاً إلى الزيادة في الجملة، فذلك هو السمن، وانتقاصه هو[1] الهزال فالمخصوص باسم النمو[2] والذبول حركة الأعضاء الأصلية.

(قال: الرابعة:

الكيف كتسود العنب، وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه أو الورود عليه).

يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف[3] ويسمى استحالة، وذلك كانتقال العنب من البياض إلى السواد، وانتقال الماء من البرودة إلى الحرارة شيئاً فشيئاً على التدريج وأنكر بعضهم ذلك، فمنهم من زعم أن في الماء مثلاً أجزاء نارية كامنة تبرز بالأسباب الخارجة فيحس بالحرارة، ومنهم من زعم أنه يرد عليه من الخارج أجزاء نارية، ومنهم من زعم أن بعض أجزائه يصير ناراً بطريق الكون والفساد، والكل فاسد بدلائل وأمارات، ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات أدناها أن جبلاً من

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (ب) الغد وهو تحريف.

(٣) الكيف: اسم لما يجاب به عن السؤال بكم. (راجع كليات أبي البقاء) ومعناها: صفة الشيء وصورته وحاله، وهي إحدى مقولات أرسطو وقد عرفها القدماء بقولهم: الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته فقوله: هيئة يشمل الأعراض كلها، وقوله قارة في الشيء احتراز عن الهيئة الغير قارة، كالحركة والزمان، والفعل والانفعال: قوله لا يقتضي قسمة، يخرج الكم، وقوله: ولا نسبه يخرج الاعراض، وقوله: لذاته: ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسم والنسبة بواسطة اقتضاء محلها ذلك.

(راجع تعريفات الجرجاني).

كبريت يشتعل بقدر[1] يسير من النار، فلو كان ذلك لظهور الأجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن يشعلها ويحس بها، أو الواردة لكانت بقدر الوارد، وأن حرارة الماء الشديد السخونة، لو كانت بانقلاب بعض أجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها، أو انطفأت ببرد الماء ورطوبته، فلم يحس[2] بها، على أنك ستعرف في بحث الكون[3] والفساد أن الماء لا يصير ناراً إلا بعد صيرورته هواء وحينئذ يتصعد بطريق البخار.

(قال: (والحق)

أنهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم أو كيف إلى آخر لا دفعة توهموا حركة، ولا حركة، في نفس الأمر لأن ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كأجزاء المسافة والانتقال إلى كل دفعي كالأرض تصير ماء ثم ناراً، وتحقيقه أن للوسط[4] إن كان واحداً فلا حركة وإن كان كثيراً كان متناهياً ضرورة كونه بين حاصرين، فتكون الحركة من أجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الأينية. فإن الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الغرض انقسامات غير متناهية).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الوضعية[5] عائدة إلى الحركة الأينية[6]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قدر). (٢) في (ب) سقط لفظ (يحس).

(٣) الكون بالمعنى العام: هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي، لأنه وسط بين العدم والوجود كحدوث النور بعد الظلام دفعة. والكون بالمعنى الخاص: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وهو عند أرسطو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ويقابله الفساد، لان الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.

والكون، والثبوت والوجود، والتحقق عند الاشاعرة ألفاظ مترادفة أما عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقق عندهم مترادفان وكذا الكون والوجود.

(٤) في (ب) الواسطة.

(٥) وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحى، أو حركة الكرة في مكانها.

(٦) وهي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة، والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما، وذلك أنا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية إلى كمية أخرى أزيد أو أنقص ومن كيفية إلى كيفية أخرى تضاد الأولى أو تماثلها من غير أن يظهر لنا تفاصيل ذلك وأزمنة وجود كل منها فنتوهم أن ذلك حركة إذ لا تعقل من الحركة إلا تغيراً على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لأن معنى التدريج المعتبر في الحركة أن لا يكون دفعة لا بحسب الذات، ولا بحسب الأجزاء والانتقال ههنا إنما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج[1] لأن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات متمايزة بالفعل، ينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة كما في صيرورة الأرض ماء ثم هواء ثم ناراً مع الاتفاق على أن مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الأرض إلى النار لظهور تفاصيل المراتب وأزمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الأمور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات أو كيفيات أو جواهر أن الوسط بين المبدأ والمنتهى إن كان واحداً فظاهر أنه لا حركة، وإن كان كثيراً فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع أو بالعدد أما أن تكون غير متناهية وهو محال ضرورة كونها محصورة بين حاصرين، وإما أن تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة إذ لو انقسمت إلى أمور متغايرة ننقل الكلام إلى كل واحد منها، وهلم جرا، فيكون ما فرض متناهياً غير متناه هذا خلف[2] وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود[3] الجزء الذي لا يتجزأ، وكون البطء لتخلل السكنات. أما الأول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة.

أما الثاني فلأن السريع إذا تحرك جزى[4] فالبطيء إن تحرك مثله دائماً لزم تساويهما أو أكثر لزم كونه أسرع أو أقل لزم انقسام ما لا ينقسم، فلم يبق إلا أن يكون له فيما بين أجزاء الحركة سكنات.

(١) في (ب) لا تأثر.

(٢) سقط من (أ) هذا خلف.

(٣) في (أ) بزيادة (وجود).

(٤) في (أ) جزء بدلاً من (جزى).

وسيجيء بيان بطلان اللازمين، وهذا بخلاف الحركة الأينية، فإن الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى. أعني امتداد المسافة واحد بالفعل، يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية.

فإن قيل: يجوز أن يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلاً لانقسامات غير متناهية، فلا يلزم تركب الحركة مما لا تقبل الانقسام.

قلنا: هذا غير مفيد إذ التقدير أن الانتقال إلى كل من تلك الآحاد دفعي. والحاصل أن امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي أن يكون امتدادها الموهوم منطبقاً على أمر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن لكم المتصل سواء كان عارضاً بجسم واحد كما في الحركة في الماء، أو الأجسام مختلفة كما في الحركة من الأرض إلى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهراً، أو كماً متصلاً أو كيف أو غير ذلك، وبهذا يندفع ما يتوهم من أنه إذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا إلى نهاية، ففي الكم القابل لذلك بحسب ذاته أولى.

(قال: ولا ثبت للحركة في باقي المقولات).

يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر[1] والمتى والإضافة والملك[2] وأن يفعل وأن ينفعل، بل ربما يقام الدليل على نفيها. أما الجوهر فلأنه بعد ثبوت الكون، وتوارد الصور على المادة الواحدة، فالانتقال إلى كل منها دفعي، لأن الجوهر لا يقبل الاشتداد (فلا يكون حدوثه على التدريج،

---

(١) قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه. (النجاة ص ١٢٦).

(٢) الملك: إحدى مقولات أرسطو العشر، ويقابله الحرمان ويعبر به عن نسبة المالك إلى ما يملكه مثل شاكي السلاح.

وعرفه الغزالي بقوله: إنه نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه والملك هو المعبر عنه عند القدماء بلفظ (له).

وذلك لأنه لو قبل الاشتداد)[١] فإما أن يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال، فلا يكون التغير فيه، بل في لوازمه، أو لا يبقى، فيكون ذلك انتفاء[٢] لا اشتداداً، وهذا منقوص بالحركة في الكيف. وقد يحتج بأن المتحرك لابد أن يكون[٣]موجوداً والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة، وتحقيقه أن الحركة في الصور إنما تكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا تبقى بلا صورة[٤]زماناً، ما[٥] وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف، فإن عدمه لا يوجب عدم المحل.

وجوابه: ما سيجيء من أن تقوم المادة إنما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة إنما يوجب عدمها لو لم[٦]يستعقب حدوث صورة أخرى، وأما ما قيل من[٧] أن تغيرات الجواهر أعني الأجسام بصورها لا تقع في كل آن[٨] زمان، لأن الصور لا تشاد ولا تضعف، بل تقع في آن (تغيرات الجواهر)[٩] وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وأيونها وأوضاعها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس إلى حال فيه غير قار تتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد فيه[١٠] في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في الآنين المحيطين به، ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجدادت إلى غاية ما، ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه، إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (ب) انتقاله بدلاً من (انتفاء).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (بلا).
(٥) سقط من (أ) لفظ (ما).
(٦) في (أ) بزيادة لفظ (لو لم).
(٧) في (أ) بزيادة لفظ (من).
(٨) في (ب) بزيادة لفظ (كل آن).
(٩ ما بين القوسين سقط من (ب).
(١٠) في (أ) فيه بدلاً من (منه).

كل واحدة من تلك[1] الهويات. وأما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة، فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين، فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق، ويرد علية ما سبق مع أنا لا نسلم[2] تبدل هوية المادة بتبدل الصورة. وقد صرح ابن سينا بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية، وأما المتى فذكر في النجاة أنه لا بد للحركة من متى. فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل، وذكر في الشفاء أن الانتقال فيه دفعى لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة، ثم قال ويشبه أن يكون حالة كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه، بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيفرض[3] بسببه فيه التبدل كما أن الإضافة طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لغيرها، فإن كان المتبوع قابلاً للأشد والأنقص. فكذا الإضافة إذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها.

قال الإمام وهذا هو الحق[4] لأن متى نسبة إلى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار، وكذا الملك لأنها مقولة نسبية. وقيل لأنها توجد دفعة ثم قال. وإما أن يفعل وأن ينفعل، فأثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه (أما أن يفعل)[5] فلأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن مثلاً، فإن كان التبرد باقياً لزم التوجيه إلى الضدين. أعني البرودة والسخونة في زمان واحد، وإن لم يكن باقياً، بل إنما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة، فليس هناك انتقال من التبرد إلى التسخن على الاستمرار، وما يقال من أن الشيء قد ينسلخ عن

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (تلك).
(٢) في (ب) لا ثم بدلاً من (نسلم).
(٣) في (أ) فيعرض بدلاً من (فيفرض).
(٤) في (ب) الجواب بدلاً من (الحق).
(٥) سقط ما بين القوسين من (ب).

تصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة ينقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل، بل من جهة هيئته فذلك عائد إلى أن فتور القوة، أو انفساخ العزيمة، أو كلال الآلة تكون يسيراً يسيراً أو بتبعية ذلك يحصل التبدل في الفاعلية[1]، فما توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم من التغير التدريجي في أن يفعل نفسه إنما هو فيما يتم به الفعل، كما إذا توهم في أن ينفعل بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق أنهما تبع الحركة، أما في القوة إرادية كانت أو طبيعية، أو في الآلة، وأما في القابل، وأتى في القابل بلفظ أما دون أو تنبيهاً على ما ذكرنا.

فإن قيل: ما ذكر في الإضافة من عدم استقلالها لكونها من الأعراض النسبية كاف في الجميع على ما أشار إليه الإمام ولاحاجة إلى ما ذكروا من التطويل والتفصيل.

قلنا: ليس معنى عدم استقلال الإضافة مجرد كونها نسبية، وإلا انتقض بالأين والوضع، بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الأحكام، ولهذا قال ابن سينا بعد إثبات التضاد في الأين، والمتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل أن التضاد لا يعرض الإضافة، لأن الإضافات طبايع غير مستقلة بأنفسها، فيمتنع أن يعرض لها التضاد، لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية، وأما كون الأحر ضداً للأبرد، كالحار للبارد[2] فلأن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة، بل تابعة لمعروضها وجب أن يكون في هذا الحكم أيضاً تابعة، وإلا لكانت مستقلة فيه.

---

(١) الفاعلية: هي النشاط أو الممارسة، أو استخدام الطاقة، تقول: فاعلية الفكر أي نشاطه.

وتطلق الفاعلية في علم الطباع على الصفات التي يتميز بها الأشخاص الذين ينزعون بطباعهم إلى الفعل.

ومذهب الفاعلية: هو القول: إن جوهر الحقيقة هو الفعل.

(راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية.)

(٢) في (أ) للنار بدلاً من (البارد).

قال :

وأما المتحرك :

فإن كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة وإلا فبالعرض كحركة راكبها .

(قال : وأما المحرك :

فإن كان خارجاً عن ذات المتحرك ، فالحركة قسرية[1]، وإلا فإن كان مع قصد وشعور فإرادية[2]، وإلا فطبيعية[3]) .

يريد انقسام الحركة بالذات إلى الأقسام الثلاثة ، وأما مطلق الحركة فينقسم إلى أربعة عرضية وقسرية ، وإرادية وطبيعية ، وإن كانت العرضية لا تخلو أو عن الأقسام الثلاثة ، ولهذا قيل الحركة إن كانت تبعاً لحركة جسم آخر فعرضية[4] ، وإلا فإن كان محركها موجوداً في غير الجسم المتحرك فقسرية ، وإن كان موجوداً فيه نفسه ، فإن كان من شأنه الشعور والقصد فإرادية ، وإلا فطبيعية ، والمراد بكون المحرك في المتحرك أعم من أن يكون جزءاً منه أو متعلقاً به التعلق المخصوص ، كتعلق النفوس الإنسانية بأبدانها ، والنفوس الفلكية بأفلاكها ، فيعم تحرك الحجر هبوطاً والإنسان يمنة ويسرة ، (والفلك استدارة)[5] .

---

(١) الحركة القسرية : وهي التي يكون مبدؤها مستفاداً من غيرها كالحجر المرمي إلى فوق .

(٢) الحركة الإرادية : هي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة كحركة الحي بإرادته . قال ابن سينا : أما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة .

(النجاة ص ٢٩٣) .

(٣) الحركة الطبيعية : وهي التي لا تكون بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل قال ابن سينا : الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة . (النجاة ص ٢٩٣) .

(٤) الحركة العرضية : وهي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كالجالس في السفينة ، فإنه لا يوصف بالحركة إلا تبعاً لحركة شيء آخر .

(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)

فإن قيل: فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم، أم تكون الحركات كلها قسرية؟ .

قلنا: بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارياً.

(قال: فحركة النفس إرادية:

من حيث إمكان تغير جزئياتها عن أوقاتها وإن كانت* طبيعية من حيث الاحتياج إلى مطلقها وحركة النمو طبيعية، وكذا النبض، ولا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل إن الطبيعية لاتكون إلا على نهج واحد، بل صاعدة أو هابطة، فذلك في البسائط العنصرية).

قد أشكل الأمر في بعض الحركات أنها من أي قسم من الأقسام الثلاثة لا سيما حركة[1] النبض، فقد كثر اختلاف الناس في أنها طبيعية أو إرادية، وعلى التقديرين، قابلية[2] أو وضعية أو كمية، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات، ونحن نقتصر على ذكر ما هو أقرب وأصوب.

فنقول: أما حركة النفس[3] فإرادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء أنها تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من أن يقدمه على ذلك الزمان، وأن يؤخره منه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها، فهو طبيعي من حيث الحاجة إلى مطلق التنفس، وإرادي من حيث إمكان تغير التنفسات الجزئية عن أوقات تقتضيها الحاجة، ويكون وقوعها في تلك الأوقات على مجراها الطبيعي، وهذا معى ما قال صاحب القانون[4] أن حركة التنفس إرادية

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (حركة).

(٢) في (ب) فأينية بدلاً من (قابلية).

(٣) في (ب) النقص وهو تحريف.

(٤) هو أبو علي الحسين بن عبد الله الحسن بن علي بن سينات ٤٢٨.

يمكن أن تغير عن مجراها الطبيعي، والاعتراض بأنه لا إرادة للنائم، فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية، لكن لا يشعر بإرادته، ولا يتذكر شعوره، ولذلك قد تحرك الأعضاء بسبب الملالة عن بعض الأوضاع، ويحكها عند الحاجة إلى الحك، ولا يشعر بذلك، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية، إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء، ونفوذه فيما بين الأجزاء، وكذا النبض[1] عند المحققين، فإنها ليست بحسب القصد والإرادة، ولا بحسب قاسر من خارج، بل بما في القلب من القوة الحيوانية، وميل الجمهور إلى أنها مكانية، وقيل بل وضعية، وقيل كمية.

فإن قيل: : الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدةبل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

قلنا: ذلك إنما هو في البسائط العنصرية، وأما الطبيعية النباتية أو الحيوانية قد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشُرايين من شأنها للروح إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط، وهي الانبساط، وأخرى من المحيط إلى المركز، وهي الانقباض، لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف، ويمتنع العود، بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح، ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج، والاحتياج إلى هذين الأمرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فتتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة.

(قال: ومنهم:

---

(١) يقول ابن سينا النبض حركة من أوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض لتبريد الروح بالنسيم، والنبض إما جزئي وإما كلي ونتكلم على النبض الكلي فنقول: إن كل نبضة فهي مركبة من حركتين وسكونيين لأن كل نبض مركب من انبساط وانقباض ثم لا بد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين لاستحالة اتصال الحركة بحركة أخرى بعد أن يحصل لمسافتها نهاية وطرف بالفعل وهذا مما يبين في العالم الطبيعي الخ.
(راجع قانون الطب ج١ ص ١٢٣).

من جعل مثل النبض قسماً آخر سماها تسخيرية).

يعني هرب بعضهم عن الإشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة، وجعل طريق القسمة أن الحركة إما ذاتية أو عارضة والذاتية إن كانت على نهج واحد، فبسيطة (وإلا فمركبة، والبسيطة إن كانت تابعة لإرادة، فإرادية كحركة الفلك)[1] وإلا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء، والمركبة إن لم يكن من خواص الحيوانات فنباتية كالنمو، وإن كانت، فإما أن تكون تابعة للإرادة، وهي الإرادية كالمشي أو لا وهي التسخيرية كالنبض. والعارضة إن كان المحرك كجزء من المتحرك فعرضية، إرادية أو مكاناً له بالطبع فعرضية طبيعية وإلا فقسرية.

(قال: ثم العلة[2]:

في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة[3]، ولا الطبيعة المختصة مطلقاً، بل عند زوال حالة ملائمة، فيتحرك طلباً لها، وهي مختلفة فلذا يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي إليها فلا يستلزم الإرادة).

يعني أن الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية، وإن كانت على نهج

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) العلة في اللغة: إسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله له عن اختيار (راجع كشاف اصطلاحات الفنون).

ومنه سمي المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف وكل أمر يصدر عنه امر اخر بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيعتقل كل واحد منهما بالقياس إلى تفعل الآخر.

(راجع كليات أبي البقاء).

والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه (تعريفات الجرجاني).

والعلل عند أرسطو أربعة أقسام: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة والعلة الغائية، وقد أخذ فلاسفة الإسلام وفلاسفة القرون الوسطى في أوربا بهذه النظرية الأرسطة قدموا العلة الغائية على سائر العلل مثال ذلك قول ابن سينا:

والغاية تتأخر في حصول الوجود على المعلول إلا أنها تتقدم سائر العلل في الشيئية.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (المشتركة).

واحـد بمعنى كونهـا إلى الحيز الـطبيعي، لكنهـا قـد تختلف بحسب الأحـوال كصعود الماء إذا وقع تحت الأرض، وهبوطـه إذا وقع فـوق الهواء. بيـان ذلك أن العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركـة بين الأجسام وإلا لـزم دوام الحركة وعمومها للأجسام، واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضـرورة تحقق المعلول عنـد تحقق العلة، وليست أيضاً الـطبيعية المختصـة بـذلـك الجسم، وإلا لزم دوام الحركة لما ذكرنا، بل هي الطبيعية الخاصـة، بشرط مقـارنة أمـر غير طبيعي هو زوال حـالة مـلائمة، فيتحـرك الجسم بطبعـه طلباً لتلك الحـالة الملائمة، ويقف لطبعه عند الوصول إليه، ثم لاخفاء في أن الأحوال المـلائمة بطبائع الأجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلاً الحالة المـلائمة لـلأرض أن تكون تحت الماء والهواء والنار، وللماء أن يكون فوقها، وتحت الأخيرين، وعلى هـذا القياس، فمن ههنـا يختلف جهات الحـركة. ولمـا كانت الحـركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت أولويـة الجهة التي إليها الحركة ظاهرة. ولا خفاء في أن معنى طلب الحالـة الملائمـة ههنـا التوجـه إليها بحيث إذا حصـل الوصـول إليها حصـل الـوقـوف كمـا في الغـايات الإرادية كما أن معنى الهـرب عن الحالـة الغير المـلائمة الانصـراف عنها، فلا يختص هذا بالحركة الإرادية كما يتـوهم من ظاهـر معناهـا اللغوي الموقوف على الشعور والإدراك، ثم لما كـان زوال الحالـة الملائمـة كحصول الماء في حيزه مثلاً قد يكون بخروجه قسراً إلى فوق، فيتوجه عند زوال القاسر إلى تحت، وقد يكون بـالعكس[1] فبالعكس جـاز في الحركـة الطبيعيـة بجسم واحد أن يختلف جهتها، فتارة يكون إلى فوق، وتارة إلى تحت.

---

(1) العكس: عكس الشيء يعكسه عكساً قلبه، وعاكسه أخذ كـل منهم بناصيـة صاحبـه، واتعكس الشيء وانعكس: انقلب. والعكس: ردك الشيء إلى أوله.

والعكس: استـدلال مباشـر يقوم على استنتـاج قضية من قضيـة أخرى بتصـوير المـوضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله، وله قسمان:

الأول: هو العكس المستوي أو التام كما في الكلية السالبة والجزئية السالبة فإن كل واحدة تنعكس مثل نفسها.

والثاني: هو العكس الجزئي أو العكس بالعرض كما في الكلية الموجبة التي تنعكس كلية موجبة.

المبحث الرابع

اختلاف الحركات بالماهية والعوارض واتحادها بالشخص

(قال: المبحث الرابع:

تعلق الحركة بما فيه، وما منه وما إليه يكاد يكون ذاتياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الماهية، وبما عداها عرضياً يوجب الاختلاف فيه. الاختلاف في الهوية فقط، سوى المتحرك، فإن اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات، وإن كانت بتوهم فيها كثرة باعتبار النسب إلى المحركات، فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الأمور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك).

اختلاف الحركات قد يكون بالماهية، وقد يكون بالعوارض، واتحادها قد يكون بالشخص، وقد يكون بالنوع، وقد يكون بالجنس، ثم قد يوصف بالتضاد[1]، وقد يوصف بالانقسام، فيشير في هذا المبحث إلى بيان ماهية ذلك[2] الحركة. وقد سبق أن الحركة تتعلق بأمور ستة.

فاتفقوا على أن تعلقها بثلاثة منها وهي ما فيه وما منه وما إليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة، وتعلقها بالثلاثة الباقية بمنزلة العرضى لا يختلف باختلاف ماهية الحركة، بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها أيضاً،

---

(١) التضاد: هو التباين والتقابل التام، وضد الشيء خلافه، ومن شرط الضدين أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).

فبنوا على ذلك، أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى، وما فيه الحركة لتحدث الحركة بالنوع، وإن اختلف المتحرك أو المحرك أو الزمان، لأن تنوع المعروضات أو الأسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس، وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس، وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة. فالحركة الصاعدة للنار طبعاً، وللحجر قسراً، وللطير إرادة، لا تختلف نوعاً. وأما الأزمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة، والتمسك بأنها عارضة للحركة، واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من أن هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضاً لها[1]، فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم، وإذا اختلفت المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة، وإن كان ما فيه واحداً أما في الأين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة وأما في الكيف فكالحركة من البياض إلى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد إلى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض. وكذا إذا اختلف ما فيه، وإن اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض إلى السواد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الأخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد، وما ذكر في المواقف من أنه لا بد من وحدة ما فيه، وما منه وما إليه، إذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لأن هذا إنما يصح للتمثيل[2] دون التعليل[3]، وكأنه أراد أنه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الأمور الثلاثة مثل التسخن والتسود، أو كان الأصل كالتسخن والتبرد فصحف إلى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٢) التمثيل: مثل الشيء بالشيء سواه وشبهه به وجعله على مثاله فالتمثيل هو التصوير والتشبيه.

(٣) علل الشيء بين علته وأثبته بالدليل، وأعله سقاه ثانية، وأعله الله، أصابه بعلة والتعليل: تبين علة الشيء.

التسود وأما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى المحرك لقطع بأن حركة زيد غير حركة عمرو، وحركة زيد اليوم غير حركته أمس، وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر، وحركته من نقطة معينة إلى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها إلى نقطة أخرى، وحركته من نقطة إلى نقطة أخرى[1] بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء، وكذا في الكم والكيف والوضع، لكن لا خفاء في أن وحدة ما فيه أعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما إليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان (وما فيه. لا يقال ينبغي أن يكتفي بوحدة الموضوع والزمان)[2]. لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة أن حركة زيد في زمان معين لا تكون إلا في مسافة معينة لأنا نقول هذا إنما يكون عند اتحاد جنس الحركة، وإلا فيجوز أن ينتقل في زمان معين من أين إلى أين ومن وضع إلى وضع ومن مقدار إلى مقدار ومن كيفية إلى كيفية بل ومع اتحاد الجنس أيضاً لا يصح على الإطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد، وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة، لأن الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل أصلاً، قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب، وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران، ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر وهو بمنزلة البعض من الحركة وهذا[3] التبعض والتجزيء لا يقدح في وحدتها على الاتصال لأنه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل، وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها إلى المحركات فإنه لا يبطل، وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع اتصالها انقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتان.

فإن قيل: إن أريد الحركة بمعنى القطع أعني الامتداد الموهوم فلا وجود

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أخرى).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هذا).

لهـا في الخارج، أو بمعنى الكـون في الـوسط أعني الحـالـة المستمـرة الغيـر المستقرة، فهو أمر كلي، والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك، فـلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين.

قلنا: الظاهر هو الأول، ومعنى كونه وهمياً أنه بصفـة الامتداد والاجتمـاع لا يوجد إلا في الوهم وإلا فأبعاضها المتوهمة مـوجودة في الخـارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار[١] كالخط مثـلاً، وهذا المجموع الوهمي، قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كـالخط الواحـد يقع بعض أجزائه بفاعل وبعضها بفاعـل آخر لكن ميـل الإمام الـرازي إلى الثاني، وقد حقق القول فيه بأن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر موجـود في الآن مستمـر باستمـرار الزمـان ويصير واحـداً بالشخص بـوحدة المـوضوع والزمان وما فيه، وإذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصـول المتحرك إليهـا يعرض لذلك الحصول في الوسط إن صار حصولاً في ذلك الوسط وصيرورتـه حصـولاً في ذلك الـوسط أمر زائـد على ذاته الشخصيـة وهي باقيـة عنـد زوال الجسم من ذلـك الحد إلى حـد آخـر، إنما يـزول عارض من عـوارضهـا، وليس الحصول في الوسط أمراً كلياً يكون له كثرة عدديـة لأن ذلك إنمـا يكون لو كان في المسافة كثرة عددية، لأن ذلك إنما يكون لو كان في المسـافة كثـرة عددية. حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك، وليس كذلك لأن المسافة متصل واحد لا أجزاء لها بالفعل، فالحركة فيها عنـد اتحـاد الموضـوع والزمـان لا تكـون إلا واحـداً بـالشخص، وإن أمكن فـرض الأجـزاء فيـه كـالخط الـواحـد، وذلـك لأن المعتبـر في الكليـة إمكـان فـرض الجـزئيات لا الأجـزاء وهو غيـر ممكن ههنا. ثم قـال هذا مـا عنـدي في هـذا الموضع المشكل المعسر[٢]، وأنت خبير بما بين طرفي كلامه.

---

(١) في (ب) الاستمرار بدلاً من (الاستقرار).

(٢) عسر عليه يعسر عسراً اشتد، وعسر الرجل يعسر كان أعسر والأعسر الذي يعمل بشماله. وعسره جعله عسيراً، وعاسره عامله بالعسرة، وأعسر الرجل افتقـر، والعسر: الفقـر، ويوم عسير، صعب.

فإن قيل: كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان، وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية[1] حيث احتيج إلى اعتبار وحدة ما منه وما إليه أيضاً.

قلنا: لأن المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الأمور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع، وظاهر أن وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة ما منه وما إليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدتهما بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض، ونحو ذلك. بقي ههنا بحث وهو أن تنوع الحركة وما فيه وما منه وما إليه ظاهر في الكم والكيف والوضع، فإن المقادير العارضة لبدن الإنسان من الطفولة إلى الكهولة مثلاً أنواع مختلفة، وكذا ألوان العنب وأوضاع الفلك، وأما في الأين فمشكل لأنهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين[2] من الأرض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما إليه دون ما فيه والحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة، وأخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع [3] لاختلاف ما فيه دون ما منه وما إليه، والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخاً أو أكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الأمور الثلاثة، فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الأجسام المحيطة بالمتحرك، بل بحال الأيون أنفسها، وظاهر أن كون الأين[4] الذي للحجر في[5] أسفل الهواء مخالفاً بالنوع للأين الذي في أعلاه، وكون الأيون التي في الأوساط متفقة بالنوع تحكم إذ لا تفاوت إلا بالقرب من المركز أو المحيط وهو أمر عارض، ولو أخذ مجموع المعروض والعارض، وجعل نوعاً فمثله ثابت في الأوساط غايته أنه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد، وكذا الكلام في الأيون التي تترتب على استقامة المسافة أو انحنائها، والتي تترتب على

---

(١) في (أ) التوعية وهو تحريف.
(٢) (ب) متفقتين بدلاً من (معينتين).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (بالنوع).
(٤) في (ب) الآخرين بدلاً من (الأين).
(٥) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

الاستقامة يمنة ويسرة، فإن الاختلاف النوعي، والاتفاق فيها مما ليس بظاهر، وغاية ما يمكن في ذلك أن الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل، وقد تقرر عندهم أن المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة أيضاً كذلك، ولهذا توصف هي أيضاً[1] بالاستقامة والاستدارة، وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لأنه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل، وأما في الصعود والهبوط فذكر الإمام أن الطرفين[2]، وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية والمنتهية وهما متقابلان تقابل التضاد، وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين، ويرد عليه أن هذا جاز في كل حركة من مبدأ إلى منتهى مع الرجوع عنه إلى ذلك المبدأ، إلا أن يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط، ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين[3] لا يتبدلان أصلاً، فلا يصير العلو سفلاً أو بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك، ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة أو بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة.

(قال: وإما أن وحدتها الجنسية:

بوحدة ما فيه حتى أن الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة، ثم يتنازل عن ترتيب أجناسها فمبناه على أن مطلق الحركة ليس جنساً[4] لما يقع في كل مقولة، بل إنما يقال عليها بالتشكيك أو الاشتراك).

ذكروا أن الوحدة[5] الجنسية للحركة إنما تكون بوحدة ما فيه جنساً أعني

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

(٢) في (ب) الطريقين بدلاً من (الطرفين).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (حقيقتين).

(٤) في (ج) قسماً بدلاً من (جنساً).

(٥) الوحدة: هس المقدار المتناهي الذي يتخذ أساساً لقياس مقادير أخرى من نوعه، والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها قال: فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر، بل لازمة لها، والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض إن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة، ويتركب منها (النجاة ص ٣٤).

المقولة. حتى إن الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والأين والوضع أجناس مختلفة، وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد، وكذا في الكيف وغيره. وصرح الإمام بأن اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي، ثم يتناول على ترتيب أجناس المقولة مثلاً الحركة في الكيف جنس عال، وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة، وتحتها الحركة في المبصرات، وتحتها الحركة في الألوان، وعلى هذا القياس، ولا خفاء في أن هذا إنما يصح إذا لم يكن مطلق الحركة جنساً لما تحته، بل تكون مقولية الحركة على الأربع، بالاشتراك اللفظي، فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك، فيكون المطلق عرضياً للأقسام لا ذاتياً، والأول باطل لمثل ما مر في الوجود، كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل، وأما الثاني أعني التشكيك فذهب إليه الكثيرون تمسكاً بأن الحركة كمال أي وجود الشيء لشيء من شأنه ذلك الوجود مقول بالتشكيك.

ورد أن الكبرى طبيعية لا كلية لأن المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الأفراد ومنعه آخرون لأنه لا يتصور كون بعض أقسام الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونها حركة، بل لو أمكن نفي[1] الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض أقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عائداً إلى الوجود.

فإن قيل: على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز أن يكون عارضا كالماشي.

قلنا: هذا مع أنه[2] بعد غير مفيد أما البعد فلأنه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلاً إلا تغير على التدريج من كيفية إلى كيفية وإما عدم الإفادة فلأن القول بأن الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه، إنما يتم إذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية، وقد يقال لو كانت الحركة

---

(١) في (أ) نقي وهو تحريف. (٢) في (ب) كونه بدلاً من (أنه).

جنساً لأقسامها لزادت المقولات على العشر لأنها لا محالة يكون جنساً عالياً، بل ربما يكون فوق المقولات الأربع[1] فيبطل كونها أجناساً عالياً، ويجاب بالمنع لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الأربع بالمعنى الذي ذكرنا، وإنما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف، وفي الأين من الأين وفي الوضع من الوضع[2] فإنه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو[3] أريد أن الوحدة الجنسية لا يصدق عليها أنها بعض أقسام الحركة، إنما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجهاً ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنساً.

(قال: وأما تضادها:

فلتضاد ما منه وما إليه بالذات كتبيض الأسود، وتسود الأبيض، أو بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية، والتحتية، وقبل من المبدئية والمنتهية، ويلزمه التضاد بين كل حركة وعكسها، ولو على الاستدارة، وقد ذكروا أن لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية، لأن كلا تفعل مثل ما تفعله الأخرى، لكن في النصفين على التبادل، ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف).

---

(١) المقولات الأربع هي: الكم، الكيف، الإضافة، الجهة.

(٢) الوضع: كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، والوضع أيضاً تعيين الشيء للدلالة على شيء والشيء الاول هو الموضوع لفظاً كان أو إشارة أو هيئة والشيء الثاني، هو المعنى الموضوع له.

والوضع: مقولة من مقولات أرسطو وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان مثل القيام والقعود.

(راجع النجاة لابن سينا ١٢٨).

وقيل الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه (تعريفات الجرجاني).

(٣) في (أ) أو بدلاً من (لو).

لا خفاء في أن اختلاف أحوال الحركة إنما يكون لاختلاف متعلقاتها، فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لأنه جسم، ولا تضاد فيه بالذات، ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء إلى العلو وقد يكون واحداً مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو إلى السفل وبالعكس أو من البياض إلى السواد وبالعكس، أو من غاية نموه إلى ذبوله، وبالعكس، أو من انتصابه إلى انتكاسه وبالعكس، ولالتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين، وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعوداً وهبوطاً بالإرادة أو بالقسر، ولالتضاد الزمان لأنه ليس فيه اختلاف ماهية فضلاً عن التضاد، ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات، ولالتضاد ما فيه لأن الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه، وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين أن يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه، وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد إلى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم إلى غاية الذبول وبالعكس، ومن الانتصاب إلى الانتكاس وبالعكس. وما يقال إنه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدائهما من التضاد بعارض كون أحدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس، وكذا المنتهى.

فإن قيل: قد ذكروا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع أن هذا أبعد..؟

قلنا: مرادهم أن ذلك بمجرده وعلى إطلاقه لا يوجب تضاد المعروض، وأما إذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض، أو على ما يتعلق به فلا استبعاد، وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على

الحركتين لأنهما أعني الصاعدة والهابطة أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف، وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة إلى نقطة مع الرجوع عنها إلى الأول لا بطريق الصعود والهبوط فإنهما نوع واحد، وبخلاف المستقيمة والمنحنية أو المنحنيتين، وإن كانت إحداهما فوق، والأخرى تحت، فإنهما ليستا على غاية الخلاف لأن بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى أشد انحناء فأشد مخالفة. ولا يجوز أن يعتبر مطلق الانحناء لأنه لا يوجد في الخارج إلا في ضمن معين، وكل معين يوجد فما فوقه أشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث.

الأول: إن القوس[1] التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي أن تكون ضداً للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه.

الثاني: إن الصاعدة والهابطة المستقيمتين أيضاً قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الأرض إلى النار، والهبوط منها إليه لظهور أن الصعود إلى الفلك أشد مخالفة لذلك الهبوط، والهبوط إلى مركز الأرض أشد مخالفة لذلك الصعود.

الثالث: إن ظاهر كلامهم هو أن المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما جميعاً، فالصعود والهبوط من المركز والمحيط إلى حيز من الهواء مثلاً لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى، وكذا الصعود والهبوط منه إلى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ، وقد صرح ابن سينا بأنه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الأرض لأنهما ينتهيان إلى نهاية واحدة، ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الإمام: وهو أنهما ليستا على غاية التباعد، لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط (وعلى هذا لا يتحقق التضاد في

(١) القوس: يذكر ويؤنث والجمع قسي، وأقواس.

الحركات الأينية إلا بين الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط)[1] إلى المركز إذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد، وكون ضد الواحد واحداً، وهم مصرحون بأن حركتي الحجر علواً وسفلاً بالقسر والطبع متضادتان.

والجواب: أن تضاد الحركة لتضاد ما منه وما إليه ليس من حيث الحصول فيهما، إذ لا حركة حينئذ، بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجها العلو والسفل متميزان بالطبع مختلفان بالنوع، متضادتان بعارض لازم وهو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات.

الرابع: أن الإمام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية، وذكر أن التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين، إذ لو لم يعرض للنقطتين كونها مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما، أوجب تضاد الإطلاق[2] تضاد الحركات.

فإن قيل: موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما، وتضاد منتهيهما لاتضاد المبدأ والمنتهى قلنا: معنى الكلام لأن المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضدين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة، وكذلك منتهاهما لكونهما مبدأ ومنهى للهابطة. فإن قيل: فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة إلى أخرى مع الرجوع عنها إلى الأولى بل المستديرة أيضاً كما إذا تحرك جسم من أول الحمل إلى أول الميزان، ثم رجع عنه إلى أول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل، والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة، ويتحقق البداية والنهاية بالفعل، فلا يندفع بما قيل إن الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لأن كلاً منهما تفعل مثل ما تفعل الأخرى لكن في النصفين على التبادل مثلاً المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته[3] الأسد والسنبلة

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) في (ب) الأطراف

(٣) في (ب) ما فيه بدلاً من (مسافته).

والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته[1] الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو، والصعود بالعكس، فقد فعل كل منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر. قلنا: لو ثبت الخلاف بالماهية وغاية الخلاف إلتزام التضاد وهم إنما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحا، وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة أينية على الاستدارة كحركة النمل على الرحى.

(قال: وأما انقسامها أربعة:

فإنقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فإن الحركة إلى نصف المسافة أو نصف الكمية الحاصلة بالنمو أو إحدى[2] الكيفيتين المتوسطتين في تسود الأبيض نصف الحركة إلى الكل، وما له لأن ما يقوم من الحركة لكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر، وهذا في الأينية إنما يصير بالفعل إذا عرض للجزء انفصال لأن الأجزاء[3] لا سيما الباطنة لا تفارق أيونها).

لا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والأيون والأوضاع فعند انقسام أحد الأمور الثلاثة، ينقسم الآخران ضرورة وأمر المبدأ والمنتهى ظاهر، وفي المحرك تفصيل، وهو أنه قد لا ينقسم، وقد لا ينقسم وبتقدير الانقسام قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى وبتقدير القوة هل يكون بعض الأثر أثر البعض. وبالجملة فالكلام فيه طويل، وأما المتحرك فمن حيث أنه محل للحركة، وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كما[4] ينبغي أن يكون انقسامها بانقسامه ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء في أن القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم، وقد اختص ذلك في الحركة بمزيد

---

(١) في (ب) مسافة بدلاً من (مسافته).
(٢) في (ج) أقوى بدلاً من (إحدى).
(٣) في (أ) بزيادة (لا سيما).
(٤) في (أ) كان بدلاً (كما)

خفاء، فإن أجزاء المتحرك لا تفارق أمكنتها بالكلية، بل تشبة أن تكون الأجزاء الباطنة لا تفارق أمكنتها أصلاً نعم لو عرض[1] للأجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه[2] بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده، فإن سمى مثل هذا انقساماً للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة، وأما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الوهمي إلى ماله من الأجزاء الفرضية[3] بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور إلا بانقسام المسافة أو الزمان.

---

(١) في (أ) أو بدلاً من (لو).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (انقسام).

(٣) الفرضية. فكرة أو قضية يأخذ بها الباحث في بداية برهانة على إحدى المسائل. وتطلق في العلم الرياضي على الأوليات والمسلمات والأوضاع والتعاريف التي يستند إليها العالم في البرهان على إحدى القضايا.

أما في العلوم التجريبية فالفرضية تفسير مؤقت لحوادث الطبيعة ينقلب بعد الاختبار التجريبي إلى تفسير نهائي، وهي خطوة تمهيدية للقانون العلمي توضع في البداية على سبيل الظن والتخمين فإن أيدتها الملاحظة أو التجربة انقلبت إلى قانون، فإن كذبتها حاول العالم استبدال غيرها بها وهكذا دواليك حتى يصل إلى فرضية تفسر الواقع تفسيراً صحيحاً.

(راجع كتاب المنطق ص ٣٥١ جميل صليبا).

المبحث الخامس

لوازم الحركة الكيفية

(قال: المبحث الخامس:

من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الإضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة، وباعتبار الضعف بطئاً).

لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الأيون أو المقادير أو الكيفيات أو الأوضاع ولا بأس بتسميته مسافة وإن كان الاسم بإطلاقه لما في الأيون وهما أعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فإذا فرضنا قطع مسافة في زمان، فقد يقطع تلك المسافة في زمان أقل، أو بقطع في ذلك الزمان مسافة أقل مع أن حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة[1] في الحركة يشتد فيقطع المسافة الأطول وتسمى سرعة، وتضعف فتقطع المسافة الأقصر وتسمى بطئاً، ولا تقدر على التعبير عنهما إلا بما يلزمهما من قطع المسافة الأطول في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان (أقل، وقطع المسافة الأقصر في زمان مساو أو المسافة المساوية في زمان)[2] أكثر، ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى ما يقطع مسافتها في زمان أكثر أو يقطع في زمانها مسافة أقل[3] وبطيئة بالنسبة إلى عكس ذلك.

---

(١) في (أ) نصفه بدلاً من (بصفة).

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) في (أ) أطول بدلاً من (أقل).

(قال: وسبب البطء

المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل، ولا تحلل السكنات لوجوه:

الأول: أنه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي لتلازم الحركات، واللازم منتف كما في حركة الشمس، وما يتخيل من حركة الظل، وفي حركة طرفي الرحى ونحو ذلك.

الثاني: إن انتفاء الحركة مع تحقق المقتضى وعدم المانع ضروري البطلان.

الثالث: إن فضل سكنات الفرس[1] الشديد العدو حينئذ على حركاته، كفضل حركات الفلك الأعظم عليها، فيلزم أن يرى ساكناً على الدوام، لكون الحركات مغمورة أو في زمان هو أضعاف آلاف زمان الحركة لا أقل للقطع بأن الجسم حال السكون يرى ساكناً، وإن كان السكون عدمياً.

ورد الأول: بأن تلازم الحركتين عادي لا عقلي، فلا يمتنع الافتراق.

والثاني: بأن الحركات بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى الثالث[2] بأن امتزجت الحركات والسكنات[3] بحيث لا يتميز عند[4] بأزمنتهما، والحركات لكونها وجودية متحدة بين[5] السكنات، وإن كانت متكثرة).

يعني أن المعاوقة التي تكون من نفس المتحرك كثقل الجسم[6] يصلح سبباً لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمى إلى فوق، والإرادية كما في صعود الإنسان الجبل، لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضياً لأمر، ومانعاً عنه، والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سبباً لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والإرادية كحوكة السهم والإنسان فيه،

---

(١) في (ب) الوحش بدلاً من الفرس).
(٢) في (ج) بزيادة لفظ (الثالث).
(٣) في (أ) و (ب) بزيادة (حنث).
(٤) في (ج) بزيادة لفظ عند).
(٥) في (أ) ز (ب) متحدة بين.
(٦) في (ب) نقل بدلاً من (كثقل).

وقد يكون السبب في بطئها نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق، ولا خفاء في سببية هذه الأمور في الجملة. لكن عند الفلاسفة من جهة أنها تصير سبباً لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة، فيضعف المعلول. وعند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ تخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها[1]، وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها، والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه:

الأول: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع إتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر، لأن الحركة التي في المسافة الأقصر تكون أبطأ ضرورة اتحاد الزمان، واختلاف المسافة[2] فيكون تخلل السكنات فيها أكثر، فيصدق أنه قد لا يتحرك.

الثاني: عند تحرك الأول فلا يصدق أنه كلما تحرك الثاني تحرك الأول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هذا خلف[3] لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الأشخاص[4]

وإنما قلنا يتخيل لأن الظل عرض لا حركة له بل إنما يطرأ عليه الضوء الأول، أعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس، فيرى كأنه يتحرك إلى الانتقاص، أو يزول الضوء الأول فيحدث الظل شيئاً فشيئاً فيرى كأنه متحرك إلى الازدياد، وكحركة طرفي الرحى، أعني الدائرة العظيمة والصغيرة، وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلاث عند رسمها الدائرة العظيمة والصغيرة.

وأجيب بأنا لا نسلم[5] تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلاً، وإنما

---

(١) في (أ) شوبها وهو تحريف.
(٢) في بزيادة (واختلاف االمسافة).
(٣) سقط من (أ) لفظ (خلف).
(٤) في (ب) الأشجار بدلاً من (الأشخاص).
(٥) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم).

هو عادي يجوز ارتفاعه بأن تتحرك الشمس مع سكـون الظل، وكـذا في جميع الصور غايته أنه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم.

الثاني: أن في الحركة البطيئة علة الحركـة موجـودة بشرائـطها، والمـوانع مـرتفعة، وإلا امتنعت الحـركـة، فلو وقـع في أثناء ذلـك سكـون لـزم تخلف المعلول[1] عن تمام العلة وهو محال.

وأجيب بأن المؤثر في الحركات، بـل في جميع الممكنـات قدرة الفـاعل المختار، فله أن يوجد الحركة في زمان، والسكون في آخر مع كون المتحـرك بحالة، غاية الأمر أن جميع الحركات تكونُ قسرية بمعنى كونها بإيجاد الغير.

الثالث: أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس، وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك إلا مشوبـة بسكنات هي أضعاف الأفهام واللازم ظاهر الانتفاء، وجه اللزوم أن تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلا بعض وجه الأرض، وجميع الأرض بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة مما ليس له قدر محسوس.

وبالجملة: ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء، فيلزم أن تتخلل حركة الفرس مثلاً سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته، ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها أصلاً، فيرى الفرس ساكناً على الدوام، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة، فيرى ساكناً أضعاف آلاف ما يرى متحركاً، لأن السكون ون كان عدمياً عندهم، لكن لا خفاء في أن الجسم قد يرى ساكناً، قـد يرى متحركاً، ويفرق[2] الحس بين الحالين.

وأجيب: بأن تخلل السكنات بين الحركات، وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس بين أزمنتها، بل صارتا بمنزلة شيء واحد إلا أن الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئاً فشيئاً فتقهر[3] السكنات وتغلبها، وإن كانت السكنات في

---

(١) في (ب) المعلوم بدلاً من (المعلول).
(٢) في (أ) ويعرف بدلاً من (يفرق).
(٣) في (ب) تبهر بدلاً من (فتقهر).

غاية الكثرة، فيرى الفرس متحركاً على الدوام، ولا يخفى على المنصف قوة الأدلة، وضعف الأجوبة.

(قال: ثم كل من السرعة والبطء قابل للشدة والضعف:

وهل ينتهي ذلك إلى حد أم لا؟ فيه تردد، وميل الإمام إلى الأول، وإن كان الثاني أشبه بأصولهم).

لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان إلى حد حتى تتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة أم لا بد لكل[1] حركة خط من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ، ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد، وإلا شبه بأصولهم هو.

الثاني: لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة أي امتداد. إحدى المقولات الأربع وكل منهما ينقسم لا إلى نهاية، وكل حركة تعرض فهي بالنسبة إلى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة إلى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة، لكن ميل الإمام إلى الأول تمسكاً بأنهما لو لم ينتهيا إلى حد لما كان بينهما غاية الخلاف، فلم يتحقق التضاد، فلم تتصور الشدة والضعف لكونه انتقالاً من ضد إلى ضد، وضعفه ظاهر، وقد يتمسك بأن انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي إلى ما لا تمكن الحركة في أقل منه، وإن كان قابلاً للقسمة بحسب الفرض. وحينئذ تتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء، وبحسب تلك المسافة بطء[2] بلا سرعة وهو أيضاً ضعيف، لأن تلك السريعة بطيئة بالنسبة (إلى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة، وتلك البطيئة سريعة بالنسبة[3] إلى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم، لما كانت الأبعاد متناهية، فقطع أطول مسافة في أقصر زمان، ربما تخلو عن البطء، وأما كون حركة الفلك الأعظم أسرع الحركات، فإنما هو النسبة إلى ما هو في الوجود دون ما في الإمكان. إذ لا يمتنع أن يقع في أقل من ذلك القدر من الزمان.

---

(١) في (أ) بل بدلاً من (لا بد).

(٢) سقط من (ب) لفظ (بطء).

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

المبحث السادس

السكون بين الحركتين المستقيمتين
عند بعض الفلاسفة والمتكلمين

(قال: المبحث السادس: [زعم بعضهم أن بين كل حركتين مستقيمتين سكوناً لأن آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء، وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون.

والجواب: بعد تسليم امتناع الجزء أنه[1] بالفعل ما لم ينقطع الزمان. اللهم إلا أن يراد به زمان لا ينقسم إلا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا إستحالة تتالي الآنين، وأما النقض بكل حركة مستقيمة سيما إذا أدرنا كرة على سطح، فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها، ويلزم تتالي الآنين أو تخلل زمان السكون. فقد يرد بأن انقسام المسافة هنا محض توهم).

ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين زماناً يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعاً إلى الصوب الأول أو انعطافاً إلى صوب آخر، ولا خفاء في أن حصول الزاوية إنما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع، لأن الخط واحد فعبارة التجريد، وهي أنه لا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف ليست على ما ينبغي، وقد فسرت بأنه لا اتصال للحركات الأينية التي

---

(١) في (ج) بزيادة لفظ (إنه).

تفعل نقطاً هي نقط[1] زوايا، الرجوع ولا للتى تفعل نقطاً هي نقط زوايا الانعطاف، والعمدة[2] في احتجاج الفلاسفة أن الوصول إلى النهاية آني إذ لو كان زمانياً ففي نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزملن بل في نصفه، أو لا يحصل فلا يكون المفروض زمان وكذا الرجوع. أعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة، والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل إن كلاً من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية، ثم الآنات متغاير إن ضرورة فإن لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات، فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفاً من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وإن كان بينهما زمان، ولا حركة فيه تعين السكون، ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهر بناء على جواز أن يقع الوصول واللاوصول. أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما، كالنقطة (الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر، وليس هذا من اجتماع النقيضين[3]). أعني الوصول واللاوصول في شيء لأن معناه أن يصدق على الشيء أنه واصل، وليس بواصل، لاأن يحصل له الوصول، وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة. قرر بعضهم هذه الحجة بوجه آخر، وهو أن الحركة إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك[4] من حد ما مقربه له إلى حد آخر ميلاً وهي العلة للوصول إلى الحد، وإن لم يسم باعتبار الاتصال ميلاً فتكون موجودة في آن الوصول، إذ ليس الميل من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول. أعني المباينة[5] عن ذلك الحد لا تحدث إلا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة، وهو معنى السكون.

---

(١) في (ب) يعني بدلاً من (نقط).
(٢) في (ب) والعدة بدلاً من (العمدة).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (ب:) بزيادة لفظ (للمتحرك).
(٥) في (ب) الآنية بدلاً من (المبانية).

يرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه أن الآن عندكم طرف[1] للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان، وإنما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام، فكيف يقع فيه الوصول أو الرجوع، وإن أردتم به زماناً لا ينقسم إلا بمجرد الوهم، فلا ثم تغاير[2] آني الميلين لجواز أن يقعا في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي.

ولو سلم فلا تم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى، وإنما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء. أعني ما لا ينقسم بالوهم أيضاً، ولا خفاء في ضعف المنع الأول، وفي أنهم يعنون بالآن ما لا ينقسم أصلاً حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء، وكأنهم يجعلون انقسام الزمان إلى الماضي والمستقبل كافياً في تحقق الآن. أعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل، ويحكمون على كثير من الأشياء بأنها آنية لا زمانية.

فإن قيل: ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه[3]

قلنا: لأنه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفاً من الآنات بزيادة واحد واحد[4]، ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السرايان، وهذا كما أن ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء، وكون الخط متألفاً من نقطة تستلزمه. وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات أو تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما إذا كانت على أجسام منضودة، أو كان المتحرك لا يماس المسافة إلا بنقطة نقطة على التوالي كما إذا أدرنا[5] كرة على سطح مستو أو ركبناها على دولاب دائر فوقه سطح مستو فإن آن الوصول إلى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه.

---

(١) في (ب) طرف بدلاً من (ظرف).

(٢) في (ب) نسلم بدلاً من (ثم).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (استلزمه).

(٤) في (ب) واحدة بدلاً من (واحد).

(٥) في (ب) أدركنا بدلاً من (أدرنا).

فيجاب بأن انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد أو أجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف ما إذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية، فإنه لابد من ذلك في المسافة أيضاً لانطباقها عليه وفيه نظر لا يخفى.

(قال: (وزعم الجبائي[1])

إن صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه[2] بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح.

والجواب: أنه لو سلم التعادل ففي آن الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة لو في آن مما لا نزاع فيه).

يعني أنه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكاً بأن الحجر مثلاً إنما يصعد بسبب أن اعتماده المجتلب، أعني الميل القسرى[3] يغلب اعتماده اللازم أعني الميل الطبيعي[4] ثم لا يزول يضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا، والانتقال من الغالبية إلى المغلوبية لا يتصور إلا بعد التعادل، وعنده يجب السكون، إذ لو تحرك فإما قسراً أو طبعاً، وكل منهما ترجح بلا مرجح.

والجواب: أنه لو سلم لزوم التعادل فيلكن في آن الوصول لا في زمان يبين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكناً على ما هو المدعي وأن سمى عدم الحركة في الآن سكوناً[5] كان معنى الكلام أن الحركة الأولى تنقطع وتنعدم فتحدث بعدها حركة أخرى، وهذا مما لا يتصور فيه نزاع.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي ت ٣٠٣هـ..وقد سبق أن ترجم له ترجمة وافية.

(٢) في (ب) وشرطه بدلاً من (بهبوطه).

(٣) الميل القسري: هو الذي يكون بسبب خارجي كميل الحجر المرمى إلى فوق.

(٤) الميل الطبيعي: هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط إلى أسفل.

(٥) في (ب) الحال بدلاً من (الآن).

(قال: (احتج المانع)

بأنه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات.

الأول: بقاؤه لبقاء التعادل على أن القاسرة إنما كانت بضعف ممانعة الهواء المخروق.

الثاني: وقوعه لا عن سبب لأنه ليس طبيعياً والتقدير عدم القسر والإرادة.

الثالث: وقوعه لا في زمان معين لأن كل زمان يفرض فأقل منه كاف.

الرابع: وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة[1] الصاعدة.

ورد الأول بأن الطبيعية تتدرج إلى القوة والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات. ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الأرض أقوى. والثاني بأن تعادل القوتين قاسر. والثالث بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي، الرابع بأن الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل أن يلاقيها مع أن وقوفه مستبعد لا مستحيل).

أي القائل بعدم لزم سكون بين الحركتين بوجوه:

الأول: أنه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية إلى ومان سكون، لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط، لأنه لا سبب لضعف القاسرة إلا مصادمة المخروق، وهي منتفية عند السكون. وأجيب بالمنع، بل الطبيعة تتدرج إلى القوة، والقاسرة إلى الضعف بحسب الذات، ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الأرض أشد، وما ذكر ابن سينا من أنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك في حيز المنع.

---

(1) الخردلة: القطعة من الشيء، والخردل نبات يتكاثر في فصل الصيف.

والخردل في الطب: مسحوقة يستعمل منبهاً من الظاهر، ويوجد منه أوراق مجهزة تسمى ورق الخردل تغمر الورقة منه في الماء البارد قبل استعماله ثم تلصق فوق الجلد في الجهة المصابه.

الثاني: أنه لو لزم لكان إما سكوناً طبيعياً وهو ظاهر البطلان، وإما قسرياً، والتقدير عدم القاسر إلى السكون.

وأجيب بأن تعادل القوتين قاسر إلى السكون إلى أن تغلب الطبيعة، وفي كلام ابن سينا أن القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الأحيان[1]، وإلى أحد هذين المعنيين ينظر ما قال الإمام: أن هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم.

الثالث: أنه لو لزم لضرورة تعادل القوتين، أو استحالة تتالي الآنين، امتنع كونه في زمان، ما لأن كل زمان نفرض، فأقل منه كاف في دفع تلك الضرورة.

وأجيب بأنه يقع في زمان لا يقبل الانقسام إلا بمجرد الوهم، لأنه الذي يمتنع أن يكون بعضه مقداراً للسكون وبعضه لا.

الرابع: إنه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاته الخردلة الصاعدة.

أجيب بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل، فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل.

إن قيل: قد نشاهد أن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع، كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق، فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة.

قلنا: لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

---

(١) في (أ) الأحياز بدلاً من (الأحيان).

المبحث السابع

للجسم حركتان إلى جهة أو جهتين

(قال: المبحث السابع: [قد يكون للجسم حركتان إلى جهة

فيبعد عن المبدأ بقدرهما أو إلى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر يفضل إحداهما على الأخرى إن كان، وإلا فيسكن، أو غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين، وقد يكون له حركات إلى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات).

واحدة كالمتحرك في السفينة (إلى الصوب الذي تتحرك إليه السفنية، فيبعد عن امبدأ بقدر الحركتين وإلى جهتين متقابلتين، كالمتحرك في السفينة[1]. إلى خلاف جهتها. فإن لم يكن لإحدى الحركتين فضل على الأخرى ترى الشخص ساكناً في المبدأ، وإن كان فإما لحركة السفينة فيرى بطيئاً، أو لحركة الشخص فيرى راجعاً، وعلى هذا تبين[2] مبنى سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه إلى جهتين غير متقابلتين، كالمتحرك شمالاً في سفينة تجري شرقاً، فيبعد إلى الجهتين بقدر الحركتين، وقد يتحرك الجسم إلى جهات مختلفة كحركة الشخصي شرقاً في سفينة تدفع شمالاً في ماء يجري غرباً، وبحركة الريح جنوب، فيكون متوسط ما بين تلك الجهات على حسب ما تقتضيه تلك[3] الحركات.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٢) في (ب) مبني بدلاً من (نبين).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (تلك).

المبحث الثامن

السكون في الأين

(قال: (المبحث الثامن السكون)

في الأين حفظ النسب، وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة، وقيل عـدم الحركة عما من شأنه فعدم ملكه).

يقابل الحركة فيقع في المقولات الأربع. أما في الأين فيعني به حفظ النسب الحاصلة بالفعل للجسم إلى الأشياء ذوات الأوضاع بأن يكون مستقراً في المكان الواحد، وأما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير، وذلك بأن يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد أو ضعف وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر، فهو بهذا المعنى أمر وجودي مضاد للحركة. وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة، ويقيد عما من شأنه يخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام في آن ابتداء الحركة، أو انتهائها، بل في كل آن وكذا الأجسام التي يمتنع خروجها عن أحيازها ككليات الأفلاك والعناصر. قال الإمام ومن الأجسام الخالية عن الحركة والسكون والأجسام التي لا نماسها ما يحيط[1] بها أكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال، فإنه ليس بمتحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه، ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زماناً وفيه نظر.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بها).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(قال: (ثم إنه يقابل الحركة)

منه إليه جميعاً، إلا إذا خص القابل[1] بما يطرأ على السكون أو يطرأ عليه السكون).

لا خلاف في تقابل الحركة والسكون، وإنما الخلاف في أنه إذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل له السكون في المبدأ أو المنتهى أو كلاهما، وإذا - اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه أو إليه أو كلاهما، والحق هو الأخير لصدق حد التقابل[2] عليه، نعم لو أريد بالسكون المقابل للحركة، ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهي أو ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ، وكذا في جانب الحركة، فإن ما يطرأ على السكون هو الحركة منه، وما يطرأ عليه السكون هو الحركة إليه، وما يقال إن السكون في المنتهى كمال للحركة، وكمال الشيء لا يقابله، وأن الحركة تتأدى إلى السكون في المنتهى، والشيء لا يتأدى إلى مقابله فمردود بمنع صغرى الأول وكبرى الثاني. فإن السكون كمال للمتحرك، لا للحركة، والحركة تنتهي إلى عدمها، وهو مقابل قطعاً، وأما احتجاج ابن سينا بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت، وإلا لكان المتحرك في مكان ساكناً من حيث عدم حركته في مكان آخر، بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة، والحركة في المكان نفسه[3] مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه، لا بالحركة إليه. فجوابه أن السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب، أي لا يتحرك في شيء من الأمكنة فيقابل الحركة في مكان ما

(قال: (وتضاد السكون)

يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الأعلى والأسفل، أو في الحرارة أو البرودة، ويكون طبيعياً وقسرياً وإرادياً ومستنداً لطبيعي، هو الطبيعة على

---

(١) في (ب) المقابل بدلاً من (بالقل).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٣) في (ب) بعينه بدلاً من (نفسه).

الإطلاق، ولا يتصور في السكـون المركب، وسكـون الإنسان[١] الإقسـام في المكان الطبيعي، وأثر الإرادة ترك إزالته).

لتضاد ما فيه إذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر، ولا تعلق للسكون بما منه وما إليه قوله، ويكون أي السكون طبيعياً كسكون الحجر على الأرض، وقسرياً كسكونه معلقاً في الهواء، أو إرادياً كوقوف الطير في الهواء، والطبيعي لا يفتقر إلى مقارنة أمر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند إلى الطبيعة مطلقاً، لأن الجسـم إذا خلي وطبعه لم يكن له بد من مـوضع معين لا تـطلب مفارقته، ولا يتصور في السكون تركب، وإنما تعرض البساطة والتركب للحركة كما مر في البحث اليابق.

فإن قيل: سكون الإنسان على الأرض مركب من الطبيعي والإرادي

قلنا: لا بل هو واحد، وإنما يتوهم التعدد في علته، والتحقيق أنها الطبيعية فقط، وأثر الإرادة ترك إزالته إلى الحركة. فإن كلا من الطبيعة والإرادة والقاسر، إنما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة، وهذا بخلاف الحركة، فإنها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى إلى تحت، فظاهر أنها ليست من التركيب شيءوإنما هو اشتداد.

---

(١) في (ج) الأقسام بدلاً من (الإنسان).



الفصل الخامس

في باقي الأعراض النسبية

(قال: الفصل الخامس: (في باقي الأعراض لأن النسبية، منها الإضافة وهي[1]النسبة المتكررة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبةمعقولة بـالقياس إليها، وهذه مضافاً حقيقياً. والمركب فيها ومن معروضها مضافاً مشهورياً، ويشملها قولهم. ما لا يعقل ماهيته إلا بقياس إلى الغير. إلا أن المراد بالغير[2] ما يكون تعقله بالقياس إلا الأول).

الإضافة التي هي أحد أجناس الأعراض هي النسبة المتكررة أي النسبة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأول، وتسمى هذه مضافاً حقيقياً، والمجموع المركب منها، ومن معروضها مضافاً مشهورياً، وما وقع في المواقف [3] من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهورياً، فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الإضافة على ما هو قانون اللغة، والحكماء [4] تكلموا في هذا الباب أولاً في المضاف المشهوري لأن الاطلاع في بادىء النظر على المركبات أسهل، وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي، والمشهوري بما تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير، وأرادوا بالغير أمراً آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس إلى الأول، وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الأعراض النسبية، ومعنى تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير أن تعقلها لا يتم إلا بتعقله حتى أن تعقل

(١) في (أ) بزيادة لفظ (وهي).

(٢) سقط من (ب) لفظ (بالغير).

(٣) راجع ما كتبه صاحب المواقف جـ ٣ ص ١٥٦.

(٤) الحكماء الفلاسفة.

المضافين معاً لا تقدم لأحدهما على الآخر، فيخرج ما كان تعقله مستلزماً ومستعقباً لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم، على أن هذا إنما يتوهم وروده إذا كان تعقل للوازم أيضاً مستلزماً لتعقل الملزومات، وما ذكر في المواقف من أنه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير، أنه يلزم من تعقله تعقل الغير، فإن اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف. أي ملزومات اللوازم، أو على أن ذلك إشارة إلى الغير بمعنى أن اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزومات تعقله وإن لم يكن الملزوم مضافاً.

(قال: (هذا)

معنى وجوب الانعكاس، والانعكاس [1] قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر إما على التساوي مثل عبد للمولى، ومولى للعبد أو لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم لعالم).

أي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس أي بحكم إضافة كل من المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الأب أبو الابن يقال الابن ابن الأب، وأما إذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما إذا قيل الأب أبو إنسان لم يكن الإنسان مضافاً إلى الأب فلا يقال إنسان أب، وطريق معرفة الانعكاس أن ينظر في أوصاف الطرفين فما كان بحيث إذا وضعته، ورفعت غيره بقيت الإضافة، وإذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الإضافة، فهو الذي إليه الإضافة مثلاً إذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الأب مضافاً إليه [2] وإذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الإضافة ثم الانعكاس، قد لا يفتقر إلى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير، وقد يفتقر إما على تساوي الحرف في الجانبين كقول العبد عبد للمولى [3]. والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (انعكاس).

(٢) سقط من (ب) لفظ (إليه).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (للمولى).

بالعلوم، والمعلوم معلوم للعالم، قالوا: وعدم الافتقار إنما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر.

(قال: (والنسبتان)

قد تتوافقان كالأخوة، وقد تتخالفان كالأبوة والبنوة، والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الأب والابن، وقد يفتقر إلى رابطة إحداهما مثل الرأس وذو الرأس، وعروضها قد يفتقر إلى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق أو في أحدهما كالعالم [1] والمعلوم أولا كاليمين واليسار).

يعني أن النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد تكون متوافية في الجانبين كالإخوة، وقد تكون متخالفة كالأبوة والبنوة، والاختلاف قد يكون محدوداً كما في الضعف والنصف، وقد لا يكون كما في الزائد والناقص، والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر إلى حرف نسبة، وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الإضافة مثل الأب والابن والعبد والمولى، وما أشبه ذلك وقد يفتقر وذلك [2] حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف إليه مثل جناح الطير، [3] فيعبر عنه بذي الجناح أو في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الإضافة قد يفتقر إلى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية إلى الإدراك، والمعشوقية إلى الجمال أو في أحدهما كالعالمية إلى العلم بخلاف المعلومية، وقد لا يفتقر أصلاً كما في المتيامن والمتياسر، فإن الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما.

قال ابن سينا: تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال. ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة. فما التي بالزيادة، فإما من الكم كما يعلم، وأما في القوة مثل القاهر والغالب، والمانع وغير ذلك، والتي بالفعل والانفعال كالأب والابن، والقاطع

(١) في (ج) كابن وهو تحريف.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) في (ب) الطائر بدلاً من (الطير).

والمنقطع، وما أشبه ذلك. والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم، والحس والمحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكي هيئة [1] المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس، على هذا لا يضبط تقديره وتحديده هذه عبارته وقد نقلها في المواقف [2] هكذا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة.

(قال: (ويعرض

لكل موجود كالأول والأب [3] والأقل والآخر والأعلى والأقدم والأقرب والأشد انتصاباً والأكسى والأقطع والأشد تسخناً [4]).

أي الإضافة لكل موجود فالواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل، والكيف كالآخر، والاين كالأعلى والمتى كالأقدم، والإضافة كالأقرب، والوضع كالأشد انتصاباً، والملك كالأكسى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخناً [5].

(قال: وتحصلها يكون بالإضافة إلى المفروض [6].

وإن كانت المقولة هي العارض فقط).

يريد أن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء، وتخصصها بتخصيص هذا الملحوق [7]، وهذا معنى تنوع الإضافة وتحصلها فإن المشابهة مثلاً موافق في الكيفية وهو نوع من المضاف

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (هيئة).

(٢) لم نعثر على هذه اللفظة على كثرة بحثنا عنها في كتاب المواقف.

(٣) سقط من (ج) لفظ (الأب).

(٤) في (ج) تسخاً وهو تحريف.

(٥) في (أ) تخاً وهو تحريف.

(٦) في (ج) المعروض بدلاً من (المفروض).

(٧) في (أ) للحرق وهو تحريف.

الحقيقي، وأما المجموع المركب من اللحوق والإضافة كالكيف الموافق فإنما هو شيء ذو إضافة لا إضافة، ولهذا اتفقوا على أن المقولة هي الأمر الذي يعارض له التقيد واللحوق، أعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً لا المجموع المركب وإلا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة.

(قال: (ويتكافأ الطرفان)

في التحصيل والإطلاق والوجود والعدم ذهناً وخارجاً وقوة وفعلاً، والمتضايفان من المتقدم والمتأخر هما المفهومان، وهما معاً في الذهن، وإنما الإنفكاك بين المعروضين).

يعني أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك، وإذا كانت مطلقة فمطلقة. مثلاً الضعف العددي على الإطلاق بازاء النصف العددي على الإطلاق، والضعف الذي هو هذا العدد كالأربعة مثلاً بازاء نصفه كالاثنين، وكذا إذا كانت في أحد الطرفين موجوداً أو معدوماً بالقوة أو بالفعل بحسب الذهن أو بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك.

فإن قيل: المتقدم والمتأخر متضايفان مع أنهما لا يوجدان معاً.

قلنا: التضايف إنما هو بين مفهوميهما لاذايتهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر، وهما معاً في الذهن، وإنما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن، وقد يوجد أحدهما بدون الآخر [1] من غير عكس كالعالم والعلم، وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص.

(قال: (هذا)

والجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج وإلا لزم التسلسل، لأن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الآخر).

الحلول في المحل أيضاً إضافة لها حلول [1]، والدور أيضاً، لأن الاتصاف بالوجود إضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الإضافة محالة وجود، وأيضاً يلزم عدم تناهي أوصاف كل عدد بحسب ماله من الإضافة إلى ما عداه. وقد يجاب بأن غاية ذلك امتناع أن يوجد كل إضافة، وسلب الكل لا يقتضي سلب الكلي، ويستدل بأنا تقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض، وبأبوة زيد وبنوة عمرو، وان لم يوجد اعتبار العقل وقد مر مثله).

يعني أن ما ذكر وإن كان مشعراً بأن الإضافة قد توجد في الخارج، لكن جمهور المتكلمين، وبعض الحكماء على أنه لا تحقق للإضافة في الخارج تمسكاً بوجوه.

الأول: أنها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل، وحولها في المحل إضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها، فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة.

الثاني: أنها لو كانت موجودة أي متصفة بالوجود، واتصافها بالوجود إضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة لزم الدور، ولا حاجة إلى ما يقال من أنها[2] لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود، وممتازة عنها بخصوصيتها، وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الإضافة موجودة لكن الاتصاف إضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق[3] الإضافة، فيلزم تقدمه على نفسه.

الثالث: أنه يلزم أن يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها حلول).

(٢) سقط من (ب) لفظ (من).

(٣) في (ب) مجمل بدلاً من (مطلق).

الإضافة إلى الأعداد الغير المتناهية، فإن الأثنين مثلاً نصف الأربعة، وثلث الستة، وربع الثمانية وهكذا إلى غير النهاية. وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بأن المحالات[1] المذكورة، إنما لزمت على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودة فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الإضافات، وذلك لأن امتناع الإيجاب الكلي، إنما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الإضافة طبيعة واحدة، فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وإمكانه، لأنا نقول. بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الأنواع منها دون البعض، وقد يستدل على وجود الإضافة بأنا نقطع بفوقية السماء، وتحتية الأرض وأبوة زيد، وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار الفعل[2] أو لم يوجد، فيكون كل من ذلك موجوداً عينياً لا اعتباراً عقلياً.

والجواب: أن القطع إنما هو يصدق قولنا: السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى. وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى.

(قال: (ثم المشهور)

إن الإضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها[3] وشخصيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها، فالموافقة في الكيف جنس، وفي الكم جنس، والموافقة في البياض نوع، وفي السواد نوع، وأبوة الرجل العادل صنف، والجائر صنف، وأخوة زيد لعمرو بتشخيص المضافين، لا بمجرد الإضافة إلى الشخص كإخوة زيد وأخ زيد شخص، وإخوة عمرو له شخص آخر).

غني عن الشرح ومبناه على ما ذكروا من أن الإضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بأنفسها، بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا[4] من أن التضاد لا يعرض للإضافات أراد بطريق

(١) في (ب) المحاكاه بدلاً من (المحالات).

(٢) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٣) في (ب) ووضعيتها بدلاً من (وصنفيتها).

(٤) راجع ما كتبه ابن سينا عن ذلك في كتابه الشفاء.

الاستقلال بدليل أنه قال: كما أن الحار ضد للبارد، وكذا الأحر للأبرد إذ لم تكن الإضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بأن تقابل التضاد غير تقابل التضايف، فيجب أن يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف، لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق إلا موضوع التضاد فلزم أن يكون غير متضايف يدل على أن المتضايفين لا يتضادان لا تبعاً ولا استقلالاً، وحاصله أنه لا يصدق على مثل الأحر والأبرد حد الضدين، إذ لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، لا يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الأحر والأبرد أعني الجسمين لأنا نقول التضاد أو التضايف إنما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والأحرية والأبردية، فتكون هي موضوع وصف التضاد أو التضايف لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر، ولو في التضايف.

(قال: (وما تقرر [١])

من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الإضافات العارضة، فمعناه أن موافقة الإنسانين في البياض مثلاً ليس نوعاً مخالفاً لموافقة الفرسين فيه).

إشارة إلى وجه التوفيق بين قولهم إن الإضافات في نوعيتها تبع لمعروضاتها. وقولهم إن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض، لكن لا يخفى ما فيه من أخذ المعروض في موافقة الإنسانين [٢] في البياض، تارة الإنسان وتارة البياض.

(قال: (ومنها المتى)

وهو نسبة الشيء إما إلى الزمان لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها أو دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون والتوسط وإما إلى الآن لعدم تحصله إلا في طرف من الزمان كالوصول إلى المنتصف أو المنتهى).

كما أن الأين هو النسبة إلى المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة إلى الزمان إلا أنها قد تكون بوقوع الشيء فيه، وقد تكون بوقوعه [٣] في طرفه الذي هو الآن،

(١) في (أ) وما تقدر وهو تحريف.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الإنسانيين).

(٣) في (ب) بوقوفه بدلا من (بوقوعه).

فإن كثيراً ما يسأل عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول إلى منتصف المسافة ميلاً، والوقوع في الزمان قد يكون بأن يكون للشيء هو اتصاليـة ينطبق على الزمان ولا يمكن أن يتحصل إلا فيه، وهو معنى الحصول على التدريج، وذلك كالحركات وما يتبعها كالأصوات، وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه، فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات، وينقسم إلى ما لا يكون [1] حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله الكون [2] وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك كالتوسط أعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها.

(قال: (وهذا تصريح)

منهم بوجود الآن مع أنه لا يتصـور إلا بانقـطاع الزمـان على أنه لـو وجد فحدوث عدمه لا يكون في آن ويلزم تتالي الآنين، ولا ينفع [3] ما يقال إنه في الزمان لكن لا على التدريج).

يريد أن ما ذكروا من وقوع بعض الأشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على أنه موجود لامتناع وقـوع الشيء فيما لا وجـود له، لكن لاخفاء في أنه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج إلا بعد انقطاعـه، وانقسامـه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالوهم والفرض فقط، وأيضاً لو وجد الآن ولا شك أنه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون إلا في آن يلزم تتالي الآنين.

وجوابهم بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الـوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانياً بل بمعنى أنه يوجد في ذلك الزمان آن إلا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الإشكال [4] لأن الكلام في حدوث العدم وهو آني، وكون هذا الآن مغايراً الآن الوجود ضروري.

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (لا).

(٢) في (أ) كال يكون وهو تحريف.

(٣) في (ج) وما معنى بدلاً من (ولا ينفع).

(٤) في (ب) والكلام بسقوط (لأن).

(قال: ثم المتى كالأين حقيقي.

وغير حقيقي إلا أن الحقيقي منه لا يمنع اشتراك الكثير فيه).

وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافة ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلا أن الحقيقي من التي يجوز فيه الاشتراك بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وهو ظاهر.

(قال: ومنها الوضع

وهو [1] كون الجسم بحيث يكون لأجزائه نسبة فيما بينهما، وإلى الأمور الخارجة عنها محيطة أو محاطة أو غيرها، ويكون بالقوة وبالفعل، وطبعاً ووضعاً[2] ويقبل التضاد كالقيام والانعكاس والاشتداد كالأشد انتصاباً).

هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى البعض بحيث تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبته أجزائه إلى أشياء [3] غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب انتصابه، وهو نسبة فيما بين أجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق، ورجله من تحت، ولهذا يصير الانتكاس وضعاً [4] آخر، فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط، والمحاط على الإطلاق بالعكس، وما هو هو محيط ومحاط فبالاعتبارين، وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة، وقد يكون بالفعل، وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الإنسان، ولا بالطبع كانتكاسه، ويجري فيه التضاد فإن القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد [5] بينهما

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ووضعاً).

(٣) في (ب) أجزاء بدلاً من (أشياء).

(٤) في (ب) وصفاً بدلاً من (وضعاً).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (واحد).

غاية الخلاف، ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع.

(قال: ومنها له ويسمى الملك والجدة

وهو نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتياً كالحيوان في إهابه أو عرضياً كالإنسان في ثيابه، ويقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى إلى النفس والفرس إلى زيد، وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنساً برأسه).

ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر حاصر له أو لبعضه فينتقل بانتقاله، كالتقمص والتختم [1]، ويكون ذاتياً كنسبة الهرة [2] إلى إهابها، وعرضياً كنسبة الإنسان إلى قميصه.

وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله إياه، وتصرفه فيه، ككون القوى للنفس، والفرس لزيد. وقال ابن سينا: أما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة، لأن قولنا له كم أوله كيف أوله مضاف كقولك له أبن أوله جوهر حاصر كله كما في له ثوب أو لبعضه كما في له[3] خاتم أو محصور فيه، كما في قولنا للدن[4] شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك، وإن احتيل حتى يقال إن مقولة له يدل على نسبة الجسم إلى شامل إياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل، لم يكن لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات وإن كان التشكيك يزول.

قال: ومنها أن يفعل

وأن ينفعل وهو تأثير شيء في شيء، وتأثير شيء عن شيء ما دام سالكاً على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن، لا الحال الحاصل[5]

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (التختم).

(٢) في (ب) القطة بدلاً من (الهرة).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (له).

(٤) الدن: شراب الخمر ونحوه من كل ما يسكر ويذهب بالعقل.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الحاصل).

أي مثل [1] بعد الاستقرار كطول الشجر، وسخونة الماء، وقيام الإنسان، ويجري فيها التضاد والاشداد. وما قيل إن ثبوتهما ذهني وإلا لزم التسلسل مدفوع بأن ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر، بحيث يشمل [2] الإبداع والحدوث الدفعي، بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى أن الفارابي فسر أن يفعل بالتحريك، وأن ينفعل بالتحرك).

هو تأثير الشيء[3] في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وإن ينفعل هو تأثير الشيء عن غيره كذلك الذي للمتسخن مادام يتسخن[4] وأما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر، وكالسخونة الحاصلة للماء، والاحتراق الحاصل للثوب، والقعود أو القيام الحاصل للإنسان، فليس من هذا القبيل، وإن كان فقط يسمى أثراً أو انفعالاً، بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك، وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة للنار تسمى احتراقاً، ويجري في كل من المقولتين التضاد، فإن التسخين ضد التبريد، والتسخن ضد التبرد، ويقبلان الشدة والضعف، فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار، والاسوداد [5] الذي هو الحركة إلى السواد منه ما هو أقرب إلى الإسوداد الذي هو الغاية في ذلك، وأسرع وصولاً إليه من اسوداد آخر إليه [6].

وذهب الإمام وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن، إذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية، وحينئذ يلزم

---

(١) في (ب) بزيادة جملة (أي مثل).

(٢) في (ب) يشهد الاندفاع بدلاً من (يشمل الإبداع).

(٣) في (ب) النفس بدلاً من (الشيء).

(٤) سقط من (أ) من أول (وإن ينفعل إلى قوله (يتسخن).

(٥) في (ب) الاسوداد.

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (إليه).

التسلسل المحال، وترتب أمور لا نهاية لها مع كونها غير [1] محصورة بين حاصرين:

والجواب: إن ذلك إنما يلزم لو كان كل [2] تأثير وإيجاد حتى الإبداعي الذي لا يفتقر إلى زمان من قبيل أن يفعل، وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل أن ينفعل، وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار، فحال الفاعل هو أن يفعل، وحال المنفعل أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك، وأن ينفعل بالتغير والتحرك. وقال لا فرق بين قولنا ينفعل، وبين قولنا يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة، ففي الجوهر الكون والفساد، وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة، وفي الأين النقلة.

وحقيقة أن ينفعل هو تصير [3] الجوهر من شيء إلى شيء، وتغيره من أمر إلى أمر ما دام سالكاً بين الأمرين على الاتصال، فالتكون كابتناء البيت قليلاً قليلاً، وشيئاً شيئاً، وجزءاً جزءاً على اتصال إلى أن يحصل البيت. وعلى هذا قياس البواقي [4] وأن يفعل هو أن ينتقل الفاعل باتصال الفعل [5] على النسب [6] التي له أجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل، فالمسخن حين ما يسخن له نسبته إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبته (إلى جزء من الحرارة إلى نسبته [7]) إلى جزء آخر على الاتصال، وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغير وتحريك، كالتكوين للتكون، والإفساد للفساد وكذا أنواع [8] الأنواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (غير).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كل).

(٣) في (ب) مصير بدلاً من (تصير).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (البواقي).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الفعل).

(٦) في (ب) السبب بدلاً من (النسب).

(٧) سقط من (ب) من أول: إلى جزء إلى نسبته.

(٨) راجع ما كتبه ابن سينا عن مقولة (أن ينعفل)وهي إحدى المقولاتالعشر من مقولات أرسطو في كتابه الشفاء.

التضاد، فكما أن ينهدم مضاد لأن يبتني، وأن يتسخن لأن يتبرد، وكذلك أن يهدم مضاد لأن يبتني، وأن يسخن لأن يبرد، وعلى هذا قياس البواقي.

وقال ابن سينا، إنما أؤثر لفظ أن ينفعل وأن يفعل على الأنفعال والفعل، لأنهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة، وأنما المقولة ما كان توجها إلى غاية من وضع أو كيف أو غير ذلك مستقر من حيث هو كذلك.

ولفظ أن ينفعل [١] وأن يفعل مخصوص [٢] بذلك.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث

وأوله «المقصد الرابع في الجواهر»

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أنواع).

(٢) في (ب) مخصوص وليس (بخصوص).

فهرس الجزء الثاني
من شرح المقاصد

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٢٩	العلة التامة والناقصة	٨٠
٣٠	تقسيم أقسام العلة	٨١
	المبحث الثاني	
٣١	وجوب المعلول يجب عند تمام الفاعل	٨٣
٣٢	افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة	٨٤
٣٣	المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء	٨٦
	المبحث الثالث	
٣٤	وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل	٨٧
٣٥	دليل المخالف بامتناع تعدد العلة	٩٠
٣٦	جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي	٩١
٣٧	أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد	٩٢
٣٨	معارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد	٩٨
	المبحث الرابع	
٣٩	الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الفلاسفة	١٠٤
	المبحث الخامس	
٤٠	لا تأثير للقوى الجسمانية	١٠٦
	المبحث السادس	
٤١	استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية	١١١
٤٢	أدلة استحالة التسلسل	١١٤
٤٣	برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل	١٢٠
٤٤	الوجه الثالث: من استحالة التسلسل	١٢٤
٤٥	الوجه الرابع: من إبطال التسلسل	١٢٥
٤٦	الوجه الخامس: من إبطال التسلسل	١٢٦
٤٧	الوجه السادس: من إبطال التسلسل	١٢٧

مسلسل	الموضوع	الصفحة
٤٨	الوجه السابع : من إبطال التسلسل	١٢٩
	المبحث السابع	
٤٩	المادة للصورة محل وقابل وحامل	١٣٢
	المقصد الثالث	
	في الأعراض	
٥٠	المعلولية	١٣٧
	الفصل الأول	
٥١	في المباحث الكلية	١٣٩
	المبحث الأول	
٥٢	الموجود	١٤١
	المبحث الثاني	
٥٣	العرض لا يقوم بنفسه ضرورة	١٥٠
	المبحث الثالث	
٥٤	العرض لا ينتقل من محل إلى آخر	١٥٣
	المبحث الرابع	
٥٥	لا يجوز قيام العرض بالعرض	١٥٧
	المبحث الخامس	
٥٦	الأعراض لا تبقى زمانين	١٦٠
	الفصل الثاني	
٥٧	في الكم وفيه مباحث	١٦٧
	المبحث الأول	
٥٨	في أحكامه الكلية	١٦٩

مسلسل	الموضوع	الصفحة

مسلسل	الموضوع	الصفحة

مسلسل	الموضوع	الصفحة

مسلسل	الموضوع	الصفحة

الموضوع		الصفحة







